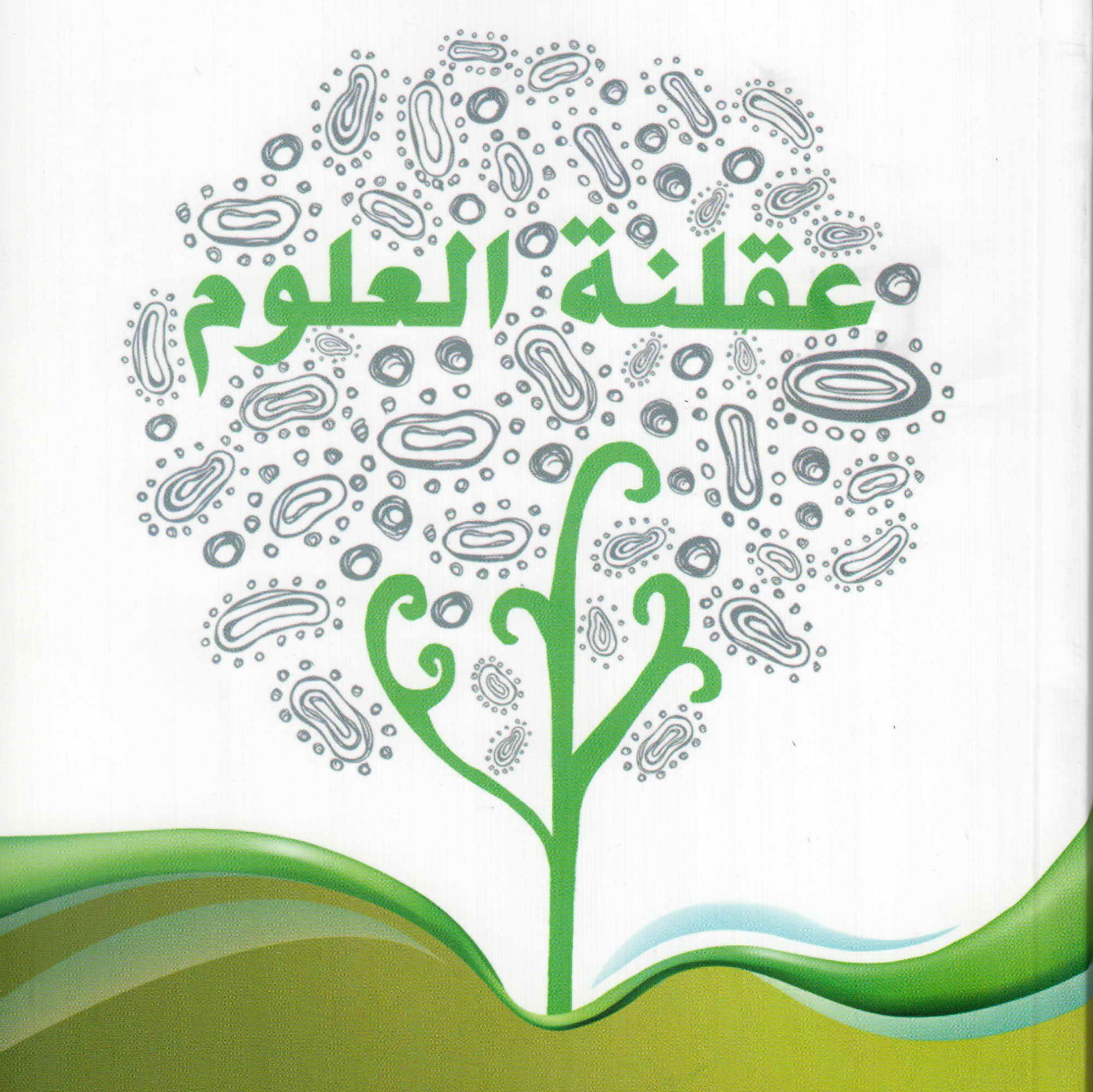
سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية | 17 |

# عقلنة العلوم



عمار حسين اليوسف




سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية (17)

# عقلنة العلوم

عمّار حسين اليوسف



پدید آورنده: یوسف، عمار حسین، ۱۳۵۰-
عنوان: عقلنة العلوم
تکرار نام پدید آورنده: عمار حسین الیوسف
مشخصات نشر: قم: دفتر نشر مصطفی، ۱۴۳۵هـ = ۲۰۱۴م = ۱۳۹۳
مشخصات ظاهری: ۲۴۰ ص.
فروست: سلسله انتشارات آکادمی حکمت عقلی 17
شابک: ISBN 978-964-466-130-3
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه: ص . [۲۳۴] – ۲۳۸ ؛ همچنین به صورت زیرنویس.
یادداشت: فلسفه اسلامی
موضوع: علوم انسانی - فلسفه
موضوع: علوم طبیعی
موضوع: فلسفه و دین
موضوع: کلام
موضوع: اصول فقه
شناسه افزوده: آکادمی حکمت عقلی
رده کنگره: ۱۳۹۳ ، ۸ع ، ۹ی ،۰/ BBR۱۴
رده دیویی: 1 / 189
شماره مدرک: 3114528

## هوية الكتاب

الكتاب: عقلنة العلوم
المؤلف: عمار حسين اليوسف
الإشراف: الأستاذ الدكتور أيمن المصري
المراجع اللغوي: أسعد التميمي
الإخراج الفني: أمجد الأنصاري
تصميم الغلاف: عباس كبير
الناشر: أكاديمية الحكمة العقلية
القطع: وزيري
العدد: ١٠٠٠
الطبعة: الأولى سنة ١٤٣٥ هـ. ٢٠١٤م
رقم الإيداع الدولي: 978-964-466-130-3


بسم الله الرحمن الرحیم

# مقدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمَّدٍ وعلى آله الطيِّبين الطاهرين.

لم تكن المشكلة الحقيقيَّة في بدايات أيَّام تحصيلي الحوزَويِّ واضحة، بل كانت مختبئةً خلف جدران منهج الدراسة التقليدي ـ بسلبياته القليلة وإيجابياته الكثيرة ـ المهيمن على المؤسّسات العلميَّة الدينيَّة التي تشرفت في الانتساب لها، محتميةً ـ هذه المشكلة ـ بحصن قوَّته ومتانته، التي لا تخفى على المتأمّل إذا ما قاسه بنظيره الأكاديمي، مستفيدةً بذلك من ضعف ـ لا بل انحراف ـ منهج الدراسة في المؤسّسات العلميَّة الأكاديميَّة في بعض علومها وسطحيته.

هذا والمشكلة الأساس لا توفر كلَّ ما من شأنه أن يشغلنا عنها، حيث استغلَّت طفولة تفكيرنا وحداثته، التي اصطدمت وهي بعد غضة طريَّة بصلادة تعقيد عبارة متون هذا المنهج وجفافها، ووجدت نفسها إذ ذاك أمام مهمة تضاف إلى مهمة طالب العلم الأساسيَّة، فكان فك شيفرة المتن ـ بردِّ الضمائر ومعرفة قصد الماتن ومراده من خلال رموزه وإشاراته ـ مشكلةً ترتدي المشكلة الحقيقيَّة لباسها متخفّية ورائها، ما إن تتحوَّل مشكلة فهم المتن وتذليل عقبات سبكه وصياغته بمرور الزمن إلى عادةٍ، ثمَّ الأنس بها بل الالتذاذ، حتَّى تصبح المشكلة الأهم بمنأى

عن توجه أذهاننا وانتباهها، وبذلك ترافقنا طيلة حياتنا العلميَّة مع ما فيها من آثارٍ جدُّ سلبيَّة ووخيمة.

وإن كنت قد وجَّهت في الأسطر السابقة سهام النقد إلى منهج التعليم والتعلّم(١) في مراكز العلم الدينيَّة، فليس ذلك إلَّا حبّاً لها وحرصاً عليها، كيف لا ولا أشكُّ أن تحييدها وإبعادها عن مراكز العلم الأخرى وبتبعه عن المجتمع، إلَّا لأنَّ حلَّ قضية الإنسان بكلِّ تشعباتها لن يولد إلَّا من رحمها.

كما لا أخال أنَّ عاشقاً للعلم ـ كارهاً له في غيرها من المراكز ممتطياً سمعته الاجتماعيَّة باحثاً عن قوت أو ثروة هناك ـ لو تعرَّف على الجانب المضيء من منهجها وما فيها من علوم، لا أخاله سيتوانى لحظة عن وقف حياته لها، وخوض غمار العلم فيها، والإبحار إلى أقدس حقائق ومعارف الوجود.

إنَّها إذاً صرخة طالب للعلم عاشق للحقيقة، يبحث عن إجابات تروي ظمأً

---

(١) من المناسب لفت النظر إلى أنَّ مفردة «المنهج» هنا وفيما تقدَّم، أُريد بها السلوك الدرسي الشامل للمواد المقرّرة **أوّلاً**، والترتيب فيما بينها ـ من تقديم البعض وتأخير البعض الآخر ـ **ثانياً**، وأسلوب التعاطي مع العلوم ـ من مجرَّد فهم نتائج بحث المصنِّف فقط إلى تعقّب أدلتها وتمحيصها ونقدها ـ **ثالثاً**، إلى الغاية من عملية التعليم والتعلّم ـ الوصول إلى الحقيقة أم إلى المكانة الاجتماعية والمال ـ **رابعاً**، وصولاً إلى ما يترتب على هذه الغاية ـ من السعي الحثيث وراء كشف الحقيقة المستلزم لعدم التهاون بمسألة واحدة من العلم قيد الدراسة، أو السعي الحثيث لنيل الشهادة وإن أدّى ذلك لإهمال الكثير من مسائل العلم فضلاً تركه كلّه لو لم يتوقف نيل الشهادة عليه ـ **خامساً**.

إلى غير ذلك ممَّا يمكن استقراؤه من فروق ومميزات.

أمَّا الغالب في استعمالنا لهذه المفردة ـ مفردة المنهج ـ في هذا الكتاب، فسيكون في المنهج المعرفي المستفاد منه والمتَّبع في إثبات مسائل العلم وقضاياه، ولكي يتميّز مرادنا هذا عن ذاك سنقيِّد هذه المفردة عندما نريد الأوَّل بـ «الدرسي أو الدراسة أو التعليم والتعلّم» ونتركها عند إرادتنا الثاني مطلقة.

الكثير من الأسئلة المبعثرة في مطويات العلوم، التي أثارها عسر هذا الطريق وحزونة مسلكه، لا سيَّما في محافل العلم الدينيَّة. إنَّها صرخة أنفض من خلالها غبار السنين الطوال عن إجابة واضحة لكلِّ تلك الأسئلة سيَّالة في كافّة العلوم؛ الأكاديميَّة منها والدينيَّة، تؤسس قانوناً يتكفَّل رفع الإبهام عنها بحلٍّ ما وصفته ـ ولم أفصح عنه بعد ـ بـ «المشكلة؛ الحقيقيَّة، الأساس، الأهم».

ولتكن هذه الدراسة رسالة أو كتاباً يناقش هذه المشكلة المشتركة في جميع العلوم، ثمَّ محاولة التخلّص منها، وسأجعله مشتملاً على أبواب ثلاثة يسبقها تمهيد ويلحقها خاتمة.

فإليكم أيُّها الزملاء الأعزَّاء، طلاب العلم والحقيقة، في أيِّ محفلٍ علمي كنتم، أُقدم ضالتي التي وجدتها في بطون كتب الحكماء، مطلِقاً عليها اسم «**عقلنة العلوم**».

وهي بذلك ليست ابتكاراً أو إبداعاً أدَّعيه، إذ فضَّ الحكماء وعلى رأسهم المعلِّم الأوَّل بكارتها قبل الميلاد بقرون، ثمَّ إنِّي لا أدّعي أيضاً حلَّ الأسئلة العالقة في هذا العلم أو ذاك، وإنَّما أشير إلى جذورها ـ المشكلة الحقيقيَّة ـ متلمِّساً في ضالتي هذه خيوط حلّها، مع تعدّد العلوم وتباينها مبدأً وموضوعاً ومسائل(١).

وفي الختام، لا يسعني إلَّا أن أُقدم جزيل الشكر لشيخي الأستاذ الحكيم أيمن المصري، الذي وكعادته لم ينقطع عن تحفيزه لي وتشجيعه إيَّاي في خوض غمار هذا الكتاب، فهو بعد الله صاحب الفضل عليَّ؛ إذ دلَّني على ضالتي هذه، وبيَّنها لي خلال تتلمذي على يديه شرح برهان شفاء الرئيس ابن سينا.

عمَّار حسين اليوسف

قم المقدَّسة

---

(١) سيأتي في طيِّ أبحاث هذا الكتاب بيان هذه المفردات.

# تمهيد

إنَّ المشكلة التي تعمَّدت السكوت عنها وعدم إظهارها في المقدِّمة ـ إذ لا مناسبة في بيانها هناك ـ قد حان وقت طرحها وناسب الإفصاح عنها في هذا التمهيد، المشكلة التي يكمن في رفعها تأسيس القانون وتمهيد الطريق أمام طالب العلم في الكشف عن الإبهامات وحلّ العقد العالقة فيما يدرس من علوم، ليس ذلك فحسب بل إنَّ رفعها يُقوِّم انحراف بعض العلوم عن مسارها بالكليَّة.

على أنِّي عندما أتحدَّث عن انحرافٍ تامٍ في بعض العلوم، لا أقصد بذلك علماً من العلوم الدينيَّة دون الأكاديميَّة[1]، ولا علماً من هذه دون تلك، وإنَّما الحديث يعمُّ جميع العلوم برمَّتها، بل إنَّ من غايات هذا الكتاب البحث عن الأسس التي تحدّد معالم ما يكون علماً ممَّا لا يصلح لهذا الوصف، فيشمل الكتاب ما يدور النقاش في أصل علميته فضلاً عمَّا لا نقاش من هذا القبيل فيه.

ولا أعني بذلك تطبيق الحلّ الذي سنروم الوصول إليه على كلِّ العلوم، كما لا ينبغي أن يفهم إرادة تطبيقه على جميع مسائل ما سنركز عليه من علوم، فإنَّ الحلَّ الذي نتلمسه قانونٌ عامٌّ، لا يحتاج إلى أكثر من إشارةٍ إلى بعض أمثلته ومصاديقه.

وكذا لا يفهم من ذلك حسم المشكلة بكاملها، فمن المحتمل التوقف عند

---

(١) غير خافٍ عليك أنَّ المؤسسة العلميَّة التي تتصدّى للعلوم الدينيَّة هي الحوزة العلميَّة، أمَّا تلك المعنيَّة بالعلوم الأكاديميَّة بشقيها الطبيعي والإنساني فهي الجامعة.

بعض مفاصلها، مقتصرين على عرضها ولفت النظر إليها، مطالبين ذوي التخصُّص بالتوجّه لها لعلاجها.

فالمناسب في هذا التمهيد إذاً عرض المشكلة، كما أنَّ المناسب الحديث فيه عن عنوان الكتاب أيضاً، لا سيَّما بعد الإلمام بالمشكلة.

لذلك كان الإفصاح عن المشكلة أوَّلاً، ثمَّ بيان القصد من عقلنة العلوم على نحو الإجمال ثانياً، هما محورا البحث في هذا التمهيد.

## المشكلة

لا يخفى على المتابعين النخبة من أبناء أمَّتنا الإسلاميَّة ـ حوزويين كانوا أم أكادميين ـ مدى أهميَّة ما يسمَّى في مراكز العلم الأكاديميَّة بالعلوم الإنسانيَّة، وإرتباطها الوثيق بكلِّ مناحي الحياة، وأثرها الفعَّال على الفرد والمجتمع الإسلاميين.

والذي يلفت النظر ويثير الاستغراب إدراج بعض هذه العلوم تحت هذا الاسم على أنَّها منها؛ ما يوحي ويُلمح بدايةً بأنَّ كلَّ علمٍ يُدرس في كلية علوم إنسانيَّة ما يقع في عرض بقية هذه العلوم في نفس رتبتها. فكيف لنا ـ مع هذا الإيحاء ـ أن نقبل الإلهيات في جملة علوم نسبت إلى الإنسان(١)، بل وفي عرض القانون والسياسة والإدارة والاقتصاد والاجتماع وغير هذه العلوم ممَّا لا يتحد معها في الرتبة، بل وفي غير الرتبة ممَّا سنأتي على ذكره من خصوصيات.

والأنكى من ذلك كلِّه جعلُ اللغات القديمة والجديدة، والأدب والتاريخ والفنون البصريَّة والتعبيريَّة ـ كالموسيقى والمسرح ـ في عرض الفلسفة والديانة، إذ

---

(١) بل «تمثِّل الفلسفة تخصُّصاً يحتل موقعاً جوهرياً في العلوم الإنسانيَّة» على حدِّ تعبير بيير ساني المدير العام المساعد للعلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة في اليونسكو / راجع كتاب «الفلسفة مدرسة الحريَّة» / ص١٣.

عُدَّ جميعها من جملة علوم الإنسان، وبات قسم الفلسفة قسماً من أقسام كلية الآداب في الكثير من جامعاتنا الإسلاميَّة[1].

إنَّ هذا الإيحاء البَدْوي في اتحاد تلك العلوم رتبةً، ما إن تبحث في مراجعها ومصادرها عمَّا يقف وراء توحيدها هذا حتَّى يخرج عن كونه إيحاءً ويصبح صريحاً واضحاً بنصِّ أربابها، فموضوع جميع تلك العلوم ـ وهو ما حقُّه أن يوحِّدها ـ واحد أيضاً، غايته أنَّ كلَّ علمٍ منها يبحث في الموضوع جهة مغايرة للجهة المبحوثة في الآخر، واتحاد الموضوع هذا سيوحِّد المنهج كما يرى بعضهم ويُصرِّح.

فإن تساءلنا في الأسطر القليلة السابقة مستغربين وضع علم الإلهيات في نفس رتبة تلك العلوم، فالاستغراب في اتحاد موضوعها معه لا يقلّ غرابةً إن لم يكن أكثر؛ إذ لعلَّك عزوت ترتيبها إلى نكتةٍ فنيَّة تنظيميَّة فرضها واقع العلوم الطبيعيَّة. ليس ذلك فحسب بل لن يكون لك واضحاً مبدؤها ومصدرها المعرفي، ثمَّ إن استشعرته في طيِّ كلماتهم فلن تكون أحسن حالاً منك إذ علمت موضوعها.

هذا والحقُّ هو اختلافها في الرتبة، وكذا في المبدأ والموضوع، وبتبعه المسائل، ثمَّ المنهج والغاية.

العشوائيَّة فيما تقدَّم ـ ممَّا ورد من خصوصيات وغيرها لا بُدَّ من اشتمال كلِّ علمٍ عليها ـ هي المشكلة، ألَّا أعلم أين أنا من كلِّ ذلك؛ من أين أبدأ وبماذا أبدأ وكيف أبدأ؟ ثمَّ بصدد الكشف عن أيِّ شيءٍ، وما الذي يناسب الكشف عن ذلك الشيء بعد الفراغ من معرفته ... إلى غيرها من التساؤلات المبهمة، التي يغفل طالب العلم عادةً عن وجود قانون يحكمها في جميع العلوم.

---

(١) يقول الدكتور أحمد مختار عمر معرِّفاً الدراسات الإنسانيَّة في معجمه «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» / ج١ / ص١٣٠: «الدراسات الإنسانيَّة: دراسة الفلسفة والأدب والفنون المتعلِّقة بالإنسان وحضارته».

فما هي هذه الخصوصيات وما هو قانونها؛ سؤالان لا ينبغي أن يُطرق باب علم قبل الفراغ منهما.

الحقُّ أنَّ عالمنا الإسلامي في العلوم الإنسانيَّة على وجه الخصوص أبى إلَّا التأسي بالغرب، كتأسيه به في العلوم الطبيعيَّة، وكأنَّ الإبداع في هذه يعني الإبداع في تلك، فسرى التخبط والعشوائيَّة الغربيَّة فيها ـ مبدأً وموضوعاً ومنهجاً وغايةً، بل وتسميةً ـ إلى جامعاتنا ومنها إلى مجتمعاتنا، وأخذنا ما وصل إليه الغرب أخذا مسلَّماً، مع إغفالنا الركائز الأساسيَّة التي يبنى عليها الفرز والتمييز بين العلوم، ويتنقح من خلالها موضوع كلِّ علمٍ ومنهجه ورتبته وعلاقته بالعلوم الأخرى.

كُلُّ ذلك والحوزة العلميَّة التي ينبغي أن يكون لها القول الفصل فيما نسب إلى الإنسان من علوم غابت أو غُيِّبت عن المشهد الأكاديمي، وانشغلت أو شُغِلت بتحدّيات كبيرة طيلة القرون السابقة، ففُصل بينها وبين الجامعة كما فُصل بين الدِّين والحياة.

ولا ينبغي أن يُفهم ممَّا تقدَّم سلامة العلوم الطبيعيَّة من بعض هذا الخلط، إلَّا أنَّها ولبداهة أهم خصوصياتها تعافت إلى حدٍّ بعيد من هذه المشكلة.

كما لا نعني بامتياز «فصل القول» في الحوزة العلميَّة سلامة بعض علومها من ضبابية في بعض ما ذكرنا، ففي المقدِّمة أشرت إلى ابتلائها بهذه المشكلة، التي من جملة ما يشغل طلّاب الحوزة عنها مشكلة تعقيد المتون، بل يُضاف إليها الأسلوب الجدلي الإلزامي في مقاربة قضايا علومها، ولكن الإنصاف مع ذلك يأبى أن تقاس في التخبط والعشوائيَّة بغيرها، فهي بلا شكٍّ أحسن حالاً من العلوم الإنسانيَّة الأكاديميَّة التي تخبط ذوو الاختصاص فيها فضلاً عن طلّابها ومتعلّميها، لا سيَّما والحلُّ المقترح لرفع العشوائيَّة أو الإبهام في الأمور المذكورة ممَّا سنخرجه من طيَّات ما ينبغي أن تكون للحوزة عناية به من علوم.

## عقلنة العلوم

لن أقع في محذور سرد المعاني الاصطلاحيَّة المستعملة في مفردة العقلنة وتقصيها في سوق الفكر، الذي يصول ويجول فيه في عصرنا هذا من غرق حتَّى أذنيه في عالم الخيال، ثمَّ ليس من المناسب نقض الغرض بتشتيت ذهنية القارئ الكريم بعرض الكثير من المصطلحات التي ليس لها دخل في بحثنا، فلعلَّك بإدخال هذه المفردة أيَّ محرِّك بحثٍ في الشبكة العنكبوتيَّة تجد العديد من المعاني المختلفة التي اصطلحها فلان وفلان لها، ولأجل ذلك سأقتصر على ما ذكره الدكتور أحمد مختار عمر من أنَّها مصدر للفعل «عَقْلَنَ» حيث قال: «عَقْلَنَ يُعقلن عقلنة، فهو مُعقلِن، والمفعول مُعقلَن.عَقْلَنَ معتقداتٍ: جعلها مقبولة مطابقة للعَقْل»[1].

ثمَّ بعد ذلك لا بُدَّ أن أبيِّن مرادي من العقل الذي أريد جعل العلوم مقبولة مطابقة له، وفي ذلك سأرجع إلى ما ذكره الأستاذ في كتابه "أصول المعرفة والمنهج العقلي"[2] من معاني رائجة الاستعمال للعقل، ومنها أبيِّن المعنى المصطلح الذي كانت هذه المفردة مصدراً له.

---

(١) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر / ج٤ / ص١٥٣١.

(٢) «أصول المعرفة والمنهج العقلي» للدكتور أيمن المصري / ص٦٤.

فحاصل ما قال الأستاذ:

إنَّ للعقل إطلاقات متعدّدة: العقل الفلسفي، والعقل العرفي، والعقل التراثي، والعقل المعرفي.

والمراد **بالعقل الفلسفي**: «الجوهر المجرَّد ذاتاً وفعلاً»، المعبَّر عنه في لسان الفلاسفة بالعقل وفي لسان الشرع بالمَلَك.

أمَّا **العقل العرفي**، فالمراد به العقل الذي يحكم على طبق المتبنَّيات والإرتكازات العرفيَّة الخاصة بالبيئة المعاشة.

وأمَّا **العقل التراثي**، فالمقصود به «التراث»، الذي يعكس تقاليد قومٍ ما أو أمَّة وطريقة تفكيرهم، بل يعكس أحياناً آداباً وعادات مشتركة لشرق الدنيا أو غربها، إذ يقولون «العقل الشرقي» أو «العقل الغربي».

وأمَّا **العقل المعرفي**، فهو: «قوَّة النفس البشريَّة المدركة للكليَّات بذاتها، وللجزئيَّات بمعونة آلاتها»، وعملية إدراك هذه القوَّة هي التعقّل، الذي يمثِّل مرتبة من مراتب الإدراك فوق إدراك قوى النفس الأخرى الحس والخيال والوهم، وبها يتميَّز الإنسان عن سائر الحيوانات.

وبعد اتضاح هذه المصطلحات، فإنَّ ما نريده نحن من معنىً كان منه مصدر العقلنة هو آخر المعاني، **أي العقل المعرفي**. إلَّا أننا لا نقصد بذلك القوَّة المدركة للنفس البشريَّة دون قانون يعصمها عن الخطأ في عملية الإدراك لا غنى لها عنه، لا سيَّما ومزاحمها من القوى الأخرى موجود، وحالها في ضرورة القانون حال أيِّ قوَّةٍ وإن لم يكن غرضها الإدراك.

**فعقلنة العلوم هي**: إخضاع سائر العلوم لقانون هذه القوَّة ـ قانون التفكير البشري ـ من جهةٍ، وإعماله في كلِّ واحدٍ منها من جهةٍ أخرى، بأن تكون برمَّتها تحت سلطته وإشرافه، وتكون أبحاث كلِّ واحدٍ منها محكومة به.

وبعبارةٍ موجزة: **عقلنة العلوم هي**: حكومة العقل البرهاني الخاص، المبتني على القضايا البديهيَّة البيِّنة أو المبيَّنة بها، كما ستتضح معالمه لك أكثر في الأبحاث اللاحقة، والذي تبيَّنت قوانينه في صناعة المنطق، واتضحت حاكميَّته على سائر مراتب أحكام العقل العام في الصناعات الخمس.

عندها ستنتفي المشكلة وتزول، ولن يبقَ طالب العلم ضائعاً تائهاً أو في حيرة من أمره، هذا إن كان ملتفتاً إلى المشكلة باحثاً عن حلِّها.

فليكن ما ورد في هذا التمهيد دعوى بلا دليل إلى أن نأتي ببعض مصاديق المشكلة في البابين القادمين، مع مناقشة بعض التفاصيل، ثمَّ الحلّ في آخر أبواب هذا الكتاب.



# الباب الأوَّل

# في العلوم الأكاديميَّة



# الفصل الأوَّل

# في العلوم الإنسانيَّة

من الضروري في صدر كلِّ علمٍ نودُّ الخوض فيه بحثاً أو نقداً رفع الإبهام التصوري عن بعض جوانبه؛ ليحصل للقارئ معرفة إجماليَّة تخوِّله تقييم شيء ممَّا وصلنا إليه في العلم من حقائق وما وجَّهناه من نقد، وإذ كان ديدن القدماء من أرباب الحكمة العقليَّة تصدير كتبهم ومؤلَّفاتهم بأهم الأمور والجوانب المحيطة أو الداخلة في العلم، وأحوجها لدى طالبه[1] المسمَّاة عندهم بـ «الرؤوس الثمانية»[2]، فحريٌّ بنا ونحن نعقلن العلوم أن نقتفي أثرهم ونسير في هديهم.

ولا ضير في كون ما نعالجه هنا علوماً متعدّدة وليس علماً واحداً، كما لا ضير في أننا لا نبحث عن حقائق كما هي غاية الحكماء من كتبهم، وإنَّما نقوِّم الخلل الحاصل في هذه الجوانب ـ التي يشكِّل بعضها ماهيَّة العلم وحقيقته، ويحكي البعض الآخر عنها ـ الذي ينعكس قهراً على منهجها ومن ثَمَّ أبحاثها، فلا تكون الحقائق حقائق وإنَّما أباطيل.

---

(١) «المنطقيات» للفارابي ص١ / تحت عنوان «ما ينبغي أن يقدَّم قبل تعلّم الفلسفة».

(٢) راجع مثلاً: «شرح الإلهيات من كتاب الشفاء» للملّا مهدي النراقي ج١ / ص٢٩٥ ـ ٢٩٦، وكذا راجع أيضاً: «كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم» لمحمد علي التهانوي ج١ / ص١٤ ـ ١٥.
غير أنَّ الأستاذ ذكر قسمة مغايرة في بعض الرؤوس للملّا النراقي، وذلك لما في قسمته من اضطراب ونقصان، فراجع ما تبنَّيناه هنا من رؤوس كتاب «أصول المعرفة والمنهج العقلي» للشيخ الدكتور أيمن المصري ص١٣.

أمَّا ما يحكي عن حقيقة العلم، فهو التعريف. وأمَّا الأمور التي تشكّل ماهيَّة العلم، فهي ثلاثة: المبدأ، والموضوع، والمسائل. سأكتفي منها بمناقشة موضوع العلوم الإنسانيَّة، وسأشير إلى مبدئها في سياق البحث.

ثمَّ وإن لم يُجعل المنهج المعرفي رأساً من رؤوس العلم الثمانية أو التسعة أو الأكثر من ذلك التي اتضح لك منها في الفقرة السابقة أربعة، إلَّا أنني أرى أنَّه أكثر من ضروري إذا ما قيس بواضع العلم ومؤسّسه أو أبوابه، لا بل إنَّه أهم من غاية العلم ورتبته كرؤوس أخرى للعلم، وهو الأمر الثاني الذي ستأخذ مناقشته الحيِّز الأكبر بعد مناقشة الموضوع، لكننا سنبدأ بالتعريف أوّلاً ثمَّ نردفه بهما، فإليك هي تباعاً:

## تعريف العلوم الإنسانيَّة

لا يخفى أنَّ التعرّض لتعريف العلوم الإنسانيَّة ليس إلَّا مدخلًا لبيان بعض أمثلة المشكلة ومصاديقها، فغرضنا في هذا الفصل ـ كما ذكرنا ـ إبراز جانب من العشوائيَّة التي يعيشها رُوَّاد هذه العلوم والوقوف عليها، مع تسجيل بعض الملاحظات التي تنفع في هذا الشأن.

فعلى ذلك ليس بالضرورة أن يكون التعريف مورداً للنقد وهو أوَّل رؤوس العلم الثمانية، مع أنَّ بعض ما مررتُ عليه من تعاريف للعلوم الإنسانيَّة لم يكن واضحاً، بل ولم يكن منسجماً مع أغلبها، كتعريف **يوسف زيدان** لها: «بأنَّها (تلك التي تدرك العالم على أنَّه ينطوي على معان وتتكوَّن معرفتها بتلك المعاني)، وهذا يعني أنَّ علوم الإنسان تحاول النفاذ إلى الأفكار والمشاعر والمعاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو التعبيرات المختلفة وإدراكها كيفياً»[1]، فهي من جهةٍ غير معنيَّة بالإنسان مع أنَّها علوم إنسانيَّة إذ «تدرك العالم ....»، ولكنها من جهةٍ أخرى

(١) «قضايا العلوم الإنسانيَّة إشكاليَّة المنهج» إعداد يوسف زيدان / ص١٦.

«تحاول النفاذ إلى الأفكار والمشاعر ....».

لن ندخل إذاً إلى هذه العلوم من هذا التعريف؛ لشذوذه عن أكثر تعاريفها التي كانت متطابقة فيما بينها إلى حدٍّ بعيد؛ **فالبعض** في منهج دراسي عرَّفها بأنَّها: «مجموع الاختصاصات التي تهتمُّ بدراسة مواقف الإنسان وأنماط سلوكه، وبذلك فهي تهتمُّ بالإنسان من حيث هو كائن ثقافي، حيث يهتمُّ علم النفس بالبعد الفردي في الإنسان، ويهتمُّ علم الاجتماع بالبعد الاجتماعي، ويهتمُّ التاريخ بالبعدين الفردي والاجتماعي معاً لدى الإنسان»[1].

**وآخر** قال: «العلوم الإنسانيَّة، وهي التي تدرس الإنسان من حيث نشاطه الفكري والاجتماعي. ومن هذه الأخيرة» أي العلوم الإنسانيَّة مقابل الطبيعيَّة التي سبق له ذكرها «علم النفس الذي يدرس السلوك الفردي للإنسان، وعلم الاجتماع الذي يدرس الظواهر التي تنشأ عن وجود الإنسان في المجتمع، فمن صفات الإنسان الأساسيَّة أنَّه يعيش في جماعة، وهذه المعيشة تترتب عليها علاقات مختلفة، وعلم الاجتماع هو الذي يدرس هذه العلاقات، كما يهتمُّ بدراسة الظواهر التي تنشأ عن التفاعل بين نشاط الأفراد والجماعات، وهذه الظواهر إمَّا أن تكون لُغويَّة أو تشريعيَّة أو أخلاقيَّة أو دينيَّة أو اقتصاديَّة أو تربويَّة أو جماليَّة»[2].

وقريب من هذه تعريف خصوص علم النفس من علوم الإنسان: «إنَّه العلم الذي يدرس سلوك الإنسان، أي ما يصدر عنه من أفعال وأقوال وحركات»، وأتبع المؤلِّف هذا بتعريفٍ له آخر بـ: «إنَّه العلم الذي يدرس أوجه نشاط الإنسان وهو يتفاعل مع بيئته ويتكيَّف لها»[3].

---

(١) «في العلوم الإنسانيَّة والعلوم المعياريَّة» لنبيل مسيعد / ص٢.

(٢) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور السيد محمد بدوي / ص٣.

(٣) «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح / ص٣.

إلى غير ذلك من تعاريف للعلوم الإنسانيَّة اختلفت عمَّا ذكره يوسف زيدان، واتفقت بعد التتبُّع على ما يمكن إجماله بأنَّ «العلوم الإنسانيَّة هي: مجموع العلوم التي تتناول سلوك الإنسان أو نشاطه أو حالاته أو مواقفه أو إبداعاته، إلى غير ذلك ممَّا تستبطنه باختصار مفردة السلوك، كلُّ علمٍ منها تخصَّص في دراسة بُعْدٍ من أبعاده».

وهذا التعريف وإن كان بالإمكان تسجيل بعض الملاحظات عليه، إلَّا أنَّ رجوعها إلى موضوع هذه العلوم ـ على ما سيتضح في مناقشة الموضوع ـ جعل تركها هنا أفضل من الخوض فيها.

## موضوع العلوم الإنسانيَّة

ممَّا مرَّ في التعريف يتضح أنَّ موضوع هذه العلوم هو سلوك الإنسان، فرحى البحث فيها تدور حوله، وتدرس أبعاده المختلفة، وقد نصَّ أربابها على ذلك فـ «موضوعها هو كلُّ ما يصدر عن الإنسان من أنواع السلوك، سواء كفردٍ بذاته أو كعضوٍ في المجتمع»[1].

كما أُومِيء إلى وحدته ـ كعنوان جامع لموضوعات كلّ واحدٍ منها وعدم تعدّده ـ عندما قيس بموضوع العلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة إذ قيل: «فموضوعها يختلف على هذا النحو عن موضوع العلوم الرياضيَّة الذي يدور حول الكم المتصل والمنفصل، كما يختلف عن موضوع العلوم الطبيعيَّة الذي ينصب على المادّة»[2].

ويجدر بنا هنا أن نسجّل ملاحظتين سريعتين:

**الملاحظة الأولى**: عدم اقتصار بعض هذه العلوم ـ بحسب متخصصيها ـ على دراسة سلوك الإنسان، وشمول أبحاثها لما هو أعمّ منه، فقيل في علم النفس مثلاً:

---

(١) «في العلوم الإنسانيَّة والعلوم المعياريَّة» لنبيل مسيعد / ص٢.

(٢) «قضايا العلوم الإنسانيَّة إشكاليَّة المنهج» إعداد يوسف زيدان / ص١٦.

«يسعى علم النفس بوصفه علماً إلى فهم سلوك الإنسان وغيره من الكائنات الحيَّة ... والمقصود بالسلوك كلّ أوجه النشاط التي تصدر عن الكائن الحي».

ثمَّ من الطبيعي أن يعرِّف صاحب هذا النظر علم النفس بأنَّه: «العلم الذي يدرس سلوك الكائنات العضويَّة»، معتبراً هذا التعريف محلّ اتفاق أكثر علماء النفس؛ حيث «يتفق على هذا التعريف كلُّ علماء النفس إلَّا قليلاً»[1].

وبذلك كيف يُعدّ هذا العلم من جملة علوم الإنسان وشأنه ـ كما عليه أكثر علماء النفس ـ كلّ الكائنات الحيَّة بلا استثناء؟!

**الملاحظة الثانية:** ـ وهي الأهم ـ عدم اهتمام بعض هذه العلوم بدراسة سلوك الإنسان من الأساس؛ فكون سلوك الإنسان هو محور أبحاثها يعني أنَّه موضوعها كما علمت، مع أنَّ موضوع كثير ممَّا عُدَّ منها لا علاقة له بسلوك الإنسان من قريبٍ أو بعيد، ابتداءً بالفلسفة التي تدور رحى البحث فيها عن الموجود بما هو موجود[2]، وهو الحقُّ في تعريفها عند مَن أسّسها وطوَّرها من الحكماء مذ أرسطو إلى يومنا هذا.

نعم، قد لا ترد هذه الملاحظة بناءً على الفهم المعاصر لها بكونها نشاطاً إنسانياً قديماً يتعلق بممارسة نظريَّة أو حتَّى عملية عرفت بشكلٍ أو آخر في مختلف المجتمعات والثقافات البشريَّة منذ أعرق العصور، فموضوعها على ذلك ليس إلَّا ممارسة الفكر الإنساني التأمّلي؛ لذا اندرجت في العلوم الإنسانيَّة، أي لكونها نشاطاً وسلوكاً ذهنيّاً بشريّاً تأمّليّاً[3].

وإذ لا مشاحَّة في الاصطلاح، فلا معنى حينئذ لرفضنا كونها بهذا المعنى علماً إنسانيّاً، إلَّا أنَّها مع ذلك تواجه مشكلتين:

---

(١) «علم النفس أصوله ومبادئه» لكلٍّ من الدكتور أحمد محمد عبد الخالق، وعبد الفتاح محمد دويدار / ص١٢ ـ ١٣.

(٢) «إلهيات الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٩.

(٣) «حكمة الغرب» لبرتراند راسل / ترجمة فؤاد زكريا / ص٢٤.

**الأولى**: في عدِّ الإلهيات ـ وهي الفلسفة في مصطلح الحكماء ـ جزءاً من العلوم الإنسانيَّة في خصوص جامعاتنا الإسلاميَّة.

**الثانية**: في أنَّ اعتبار هذا العارض ـ وهو النشاط والسلوك الذهني ـ موضوعاً لها وبتبعه مصداقاً لموضوع العلوم الإنسانيَّة، يفتح الباب أمام غير الفلسفة من غير العلوم الإنسانيَّة على مصراعيه، فيتيح للكثير ممَّا لم يُعدّ علماً إنسانياً الدخول فيها، حيث لا يعدو كون موضوعه نشاطاً ذهنياً تأمّلياً كموضوع الفلسفة بهذا المعنى.

وكذا الموسيقى التي تبحث عن الأنغام من حيث ما يعرضها من تأليف، فموضوعها عند الحكماء كما ذكر **المحقّق الطوسي**: «هو النغم من حيث يعرض لها التأليف، والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءاً من العلم الطبيعي، لكنه يبحث في الموسيقى من حيث يعرض لها نسبة عادية مقتضية للتأليف، وكان من حقِّ تلك النسب إذا كانت مجرَّدة أن يبحث عنها في الحساب؛ فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي»(١).

ومن تعريف **الفارابي** هذا العلم أيضاً يُعرف موضوعه: «وأمَّا علم الموسيقى، فإنَّه يشتمل بالجملة على أن يعرف أصناف الألحان وعلى ما منه يؤلَّف، كيف يؤلَّف، وبأيِّ أحوال يجب أن تكون حتَّى يصير فعلها أنفذ وأبلغ»(٢). والفارابي في

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) راجع «إحصاء العلوم» للفارابي / ص٦٠. يعلّق الدكتور علي بو ملحم في نفس الصفحة: «اهتمّ الفارابي بعلم الموسيقى، ويقال إنَّه اخترع آلة موسيقيَّة كان يعزف عليها ألحانا مختلفة مؤثرة. ويروي مترجموه أنَّه دخل على سيف الدولة أمير حلب وعزف لحناً أضحك المجلس، ثمَّ عزف لحناً آخر أبكى من في المجلس، ثمَّ عزف لحناً ثالثاً فناموا جميعاً. وألَّف في هذا العلم كتاباً ضخماً اسمه كتاب الموسيقى الكبير».

فكيف لموسيقيٍّ بهذا المستوى من الخبرة والإبداع أن لا يُلمُّ بالتعريف الصحيح للموسيقى؟!

الموسيقى لا يحتاج إلى تعريف[١].

أمَّا تعريفها المعاصر، فهو بحسب معجم اللغة العربيَّة المعاصرة: «علم يُبحث فيه عن أصول النغم من حيث الائتلاف أو التنافر، وأحوال الأزمنة المتخلِّلة بينها؛ ليُعْلَمَ كيف يُؤلَّف اللحن»[٢]، وهذا المعنى ليس بعيداً عمَّا أورده الحكماء، إلَّا أنَّ السائد في أوساط الأكاديميين الموسيقيين خلاف هذا الفهم، من كونها صوتاً منغَّماً تسمعه الأذن وترتاح له؛ بشرياً كان هذا الصوت أم صادراً من الطيور أو الطبيعة، إلى كونها مجموعة من النغمات الصوتيَّة التي تستخدم في الغناء أو العزف أو الإنشاد، إلى كونها لغةً تميَّزت عن باقي اللغات؛ بأنَّها اللغة الوحيدة التي تخاطب جميع الأجناس والشعوب بلسانٍ واحد، إلى كونها فنَّاً يجب أن يكون ممتعاً للأذن لإحداث الرضا النفسي والهدوء الوجداني. وهذه المعاني كما ترى لا تعبِّر عن علم الموسيقى بما هو علم، وإنَّما عن أمور أخرى غريبة عن ماهيَّة العلم وحقيقته، ثمَّ لا أدري أين سلوك الإنسان في الكثير من تلك المعاني التي تتبعتها.

وصولاً بعد ذلك إلى التاريخ الذي يبحث عن الحوادث الواقعة في حقب زمنيَّة معيَّنة أعمّ من كونها سلوكاً بشرياً، إذ «يدرس الأحداث التي تمّت فعلاً في الماضي»[٣]. وكذا علم النفس آنف الذكر الذي لا يبحث في الواقع عن سلوك الإنسان، وإنَّما يبحث عن مناشئ السلوك وأسبابها الفيزيولوجيَّة، أي أنَّه يبحث عن تفسير فيزيولوجي للسلوك، فهو إلى العلوم الطبيعيَّة أقرب منه إلى الإنسانيَّة، حاله في ذلك حال الطب الذي يبحث عن الأسباب الفيزيولوجيَّة التي تقف وراء ما يعرض بدن الإنسان من صحَّةٍ أو مرضٍ.

---

(١) يقول فارمر على ما أورد الطرابيشي في معجمه ص٤٥١: «كما أصلح الفلكيون العرب أخطاء بطليموس وغيره، كذلك حسَّنوا ما خلَّفه لهم مُعلِّموهم الإغريق من تراث موسيقي. فمقدِّمة الفارابي لكتابه الكبير في الموسيقى تضاهي في الواقع إن لم [تفق] كلَّ ما ورد من المصادر اليونانيَّة».

(٢) «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر/ ج٣ / ص٢١٣٩.

(٣) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤١.

وهذا الأمر واضح في كلام المتخصّصين بهذا العلم؛ إذ جاء في العديد من كتب علم النفس ما حاصله: أنَّ «السلوك جزء من الكلِّ الذي يشمل العمليات الحيويَّة، وتتضمن هذه العمليات: الأيض (عمليتا البناء والهدم في الخلايا الحية)، النمو، الذبول والضعف التدريجي، والهضم، والإخراج، الدورة الدمويَّة.

وهذه العمليات الفيزيولوجيَّة وبخاصّة تلك المرتبطة بالجهازين العصبي والغدي (الغدد الصماء) تشكّل أساس السلوك. ويعني السلوك أفعال الكائن العضوي ككلٍّ، فعندما يسعى الإنسان من أجل الحياة فإنَّ مختلف أعضاء جسمه كالقلب والرئتين والعضلات تكون متضمنة وداخلة في هذا السعي»(١).

لا بل إنَّ تطوَّر علم النفس وتقدمَه إنَّما كان باللجوء إلى الأبحاث الفيزيولوجيَّة حيث «ظل البحث في النفس البشريَّة، والحكم على سلوكيات الأفراد يقوم على طرق ووسائل وأساليب عقيمة ... مثل حساب النجوم، وعلم الكف ... ولقد اهتمَّ العلماء المحدثون ببحث أنواع الأمزجة المختلفة وقاموا بدراسة مقارنة بين مختلف أنواع تلك الأمراض وبين الطابع المزاجي المميَّز للأفراد، ولكنهم لم يقصروا دراساتهم على الملاحظات الخارجيَّة وسلوكيات الأفراد، بل تعمَّقوا في بحث أجهزتهم العصبيَّة وحالات الغدد، وكلّ العوامل التي تدخل في تكوين الطابع المزاجي للفرد»(٢).

إلى غير ذلك من الشواهد التي تظهر اندكاك علم النفس ببدن الإنسان، بل بالكائن العضوي ككلٍّ.

ولا معنى بعد كلّ ذلك لتفسير السلوك بمصطلحات سيكولوجيَّة نفسيَّة دون أن تفسّر بمفاهيم فيزيولوجيَّة بدنيَّة، كما قيل عند بيان موضوعه: «هو

---

(١) «علم النفس أصوله ومبادئه» لكل من الدكتور أحمد محمد عبد الخالق وعبد الفتاح محمد دويدار / ص١٤.

(٢) «أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام» للدكتور أحمد محمد عامر/ ص٧٨.

السلوك الذي يُفسّر بمصطلحات سيكولوجيّة أكثر منه بمفاهيم فيزيولوجيّة»[١].

أضف إلى ما تقدَّم، تصريح البعض بكونه من العلوم الطبيعيَّة لا الإنسانيَّة وعدم إخفائه هذا الأمر، حيث عدَّه من جملتها إذ قال: «وبما أنَّ السلوك ظاهرة طبيعيَّة، فعلم النفس الحديث [جزء] من العلوم الطبيعيَّة كالفيزيقا والكيمياء وعلم الأحياء»[٢].

لا بل أصاب من أشكل على جعله علماً للنفس؛ إذ «لا يشغل نفسه بماهيَّة النفس أو نشأتها ومصيرها، فهذا من اختصاص الفلسفة لا من اختصاصه، فهو علم السلوك لا علم النفس ... إن هي تسمية لصقت به في الماضي ولا تزال عالقة به حتَّى اليوم»[٣].

فالحقُّ أنَّ هذا العلم هو علم السلوك، وليس علم النفس في الواقع، كما أنَّه ليس من فروع علم الطب؛ لأنَّ علم الطب يبحث عن بدن الإنسان ـ المشتمل على النفس من حيث هي ماديَّة عندهم ـ من حيث الصحَّة والمرض، لا عن أحوال النفس الإنسانيَّة من حيث تأثيرها على سلوك الإنسان، التي يبحثون عنها في جملة ما أسموه بالعلوم الإنسانيَّة.

والحاصل إذاً عدم وحدة موضوع هذه العلوم بأيِّ وجهٍ، فإنَّ بعضها من العلوم الحقيقيَّة النظريَّة ـ وسيأتي بيانها في الأبحاث اللاحقة ـ التي تختلف فيما بينها أيضاً؛ فمنها الإلهيات وهي الفلسفة، ومنها من الرياضيات كما هو الحقّ في الموسيقى، ومنها من الطبيعيات كما تبيَّن في مناقشة علم النفس.

---

(١) «علم النفس أصوله ومبادئه» لكلٍّ من الدكتور أحمد محمد عبد الخالق، وعبد الفتاح محمد دويدار / ص١٥.

(٢) راجع «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح / ص١٣.

(٣) راجع «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح / ص٣٠.

فإن كانت «علـوم الإنسـان تحـاول النفـاذ إلى الأفـكار والمشـاعر والمعـاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو التعبيرات المختلفـة وإدراكهـا كيفيـاً»[١]، فمـا معنى حصر الأفكار والمشاعر والمعاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو التعبيرات المختلفة فيما خصُّوه باسم العلوم الإنسانيَّة؟!

وما معنى إخراج بقية العلوم الرياضيَّة بل والطبيعيَّة من العلـوم الإنسـانيَّة إذا كان مناطها كلَّ تعبيرٍ وسلوك يصدر من الإنسان، «فالسلوك هو نوع من أنـواع التعبير، حتَّى ولو كان سلوكاً ظاهرياً جسمياً فهو يعبر عن رغبة أو حاجة أو مطلب أو دافع، وحتَّى لو كان السلوك عقلياً كالتفكير والتذكر والتخيّل والانفعال»[٢].

فكيف تكون الفنون البصريَّة والتعبيريَّة ـ كالموسيقى والمسرح ـ بما أنَّهمـا سلوك صادر من الإنسان جزءاً من علومه، ولا تكـون الرياضـيات والطبيعيـات جزءاً من علومه؛ مع أنَّهما لا يخلوان من السلوك العقلي البتة؟!

**ولعلَّك تقـول:** إنَّ منشأ ومناط إدراج تلـك العلـوم تحـت مسـمَّى العلـوم الإنسانيَّة دون هذه هو ما مرَّ من أنَّ «صـفات الإنسـان الأساسـيَّة أنَّـه يعـيش في جماعة، وهذه المعيشة تترتب عليها علاقات مختلفـة، وعلـم الاجتمـاع هـو الذي يدرس هذه العلاقات، كما يهتم بدراسة الظواهر التي تنشأ عن التفاعل بين نشاط الأفراد والجماعات.

وهذه الظواهر إمَّا أن تكـون لُغويَّـة أو تشريعيَّة أو أخلاقيَّـة أو دينيَّـة أو اقتصاديَّة أو تربويَّة أو جماليَّة»[٣]. وأين العلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة من هذا المناط؟

إلَّا أنَّ هذا مناط العلوم الاجتماعيَّة، وهي جزء من علوم الإنسان في عرض العلوم اللُغويَّة والتشريعيَّة والأخلاقيَّة و ....

---

(١) «قضايا العلوم الإنسانيَّة إشكاليَّة المنهج» إعداد يوسف زيدان / ص١٦.

(٢) «أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام» للدكتور أحمد محمد عامر/ ص٢٠.

(٣) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور السيِّد محمد بدوي / ص٣.

ثمَّ إنَّ هذا المناط موجود في الكثير من العلوم التجريبيَّة، فكثير من الظواهر التكنولوجيَّة كما اللُغويَّة والتشريعية وغيرهما إنَّما نشأت عن التفاعل بين نشاط الأفراد والجماعات، فضلاً عن الظواهر البشريَّة والعلاقات الاجتماعيَّة التي تنشأ عن التفاعل بين نشاط الأفراد والجماعات من جهةٍ، وبين هذه العلوم وما أنتجته من جهةٍ أخرى.

## مناهج العلوم الإنسانيَّة المعرفيَّة

هنا ظهرت المشكلة، ولم يستطع أرباب هذه العلوم حلَّها فضلاً عن إخفائها، فصرَّح **بعضهم**: «المشكلة هي المنهج ... ذلك ما أعتقده وأقول به»[١]، وعَنوَن أوَّل ما أعدَّه من فصول ذلك الكتاب «البحث عن منهج للعلوم الإنسانيَّة»، ثمَّ أتى في بقية الفصول بمجموعة من المناهج التي قد تنفع في هذا الشأن.

فكان المنهج في العلوم الإنسانيَّة هو المشكلة الأساسيَّة، ولم يُخفِ أبرزُ المتخصّصين انسداد الباب المعرفي وتعقيد سبل الوصول إلى نتائج موضوعيَّة فيها؛ إذ تلخّصت مشكلة المنهج في عقدة موضعة الظاهرة الإنسانيَّة، الأمر الذي لا مناص من الوقوف عنده وبيان ما أُثير فيه، ولكن قبل أن نعرض هذه المشكلة لا بأس ببيان المنهج الأساسي المتَّبع في هذه العلوم أوَّلاً، ثمَّ بيان المراد من مصطلح الموضوعيَّة ثانياً.

أمَّا المنهج المتَّبع بشكلٍ رئيسي، فهو المنهج الاستقرائي الحسي، التجريبي بحسب تعبيرهم؛ إذ جاء ـ كما نقل بعضٌ ـ: «جون ستيوارت مل لينقل هذا المنهج الاستقرائي التجريبي ليُطبَّق على العلوم الرياضيَّة المنطقيَّة والطبيعيَّة والإنسانيَّة أيضاً»[٢].

وهو ما نسبه بعضٌ آخر إلى هيوم، إذ «تأثر هيوم بمناهج العلوم الطبيعيَّة

---

(١) «قضايا العلوم الإنسانيَّة إشكاليَّة المنهج» إعداد يوسف زيدان / ص٥.

(٢) «قواعد البحث العلمي والاجتماعي» للدكتور جمال محمد أبو شنب / ص١٢٥.

تأثراً كبيراً، ونشأ لديه اعتقاد قوي بأنَّ النجاح الذي تحقق في مجال العلوم الطبيعيَّة سببه تنحّيه عن المناهج القديمة واعتماد المنهج التجريبي بالبحث ... بحيث وجد أنَّه بالإمكان تحقيق نجاح مماثل في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانيَّة بتطبيق ذلك المنهج في دراسة موضوعاتها»[١].

وكذا عن آخرين «يشرح هيوم كلَّ ما يردّه الفلاسفة إلى الطبيعة الخارجيَّة الخاضعة لقوانين ثابتة وإلى عمل العقل»، يشرحها على أنَّها «عن طريق تداعي الأفكار والإحساسات المتتابعة التي تؤدي كلَّ المعارف الإنسانيَّة، التي هي انطباعات متأتية عن التجربة الحسيَّة والحواس»[٢]، فكلُّ المعارف الإنسانيَّة ـ بما في ذلك تلك المتعلِّقة بسلوك الإنسان ـ متأتية عن التجربة الحسيَّة، وهو ما أكّده أيضاً **جون لوك** «من خلال نظريَّته ... أنَّ التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة»[٣].

وكذا نسب **هاري باروز أكتن** إعمال المنهج التجريبي في العلوم الإنسانيَّة لهيوم أثناء حديثه عنه إذ قال: «... الفيلسوف الذي شاء أن يطبِّق مناهج البحث التجريبي التي جاء بها نيوتن هذا عينه على دراسة الجنس البشري»[٤].

وكيف كان فالمهم أنَّ «المنهج التجريبي هو طريقة دراسة الظواهر العلميَّة في العلوم الطبيعيَّة والعلوم الإنسانيَّة»[٥]، بغض النظر عن صاحب الفضل ـ كما يرى الماديون ـ في نقله إلى العلوم الإنسانيَّة وإعماله فيها.

ينقل الدكتور **علي سامي النشار** في سياق الحديث عن كتاب "الأورجانون الجديد" لفرنسيس بيكون أنَّ هذا الكتاب كان «نقطة التحوّل في تاريخ أوروبا العلمي، وسيطر المنهج الاستقرائي سيطرة كاملة على مناهج العلماء، وبخاصّة في

---

(١) «المعرفة والتجربة / دراسة في نظريَّة المعرفة عند ديفيد هيوم» للدكتورة إنصاف حمد / ص١٣٦.

(٢) «موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب» إعداد الأستاذ روني إيلي ألفا / ج٢ / ص٥٧٦.

(٣) نفس المصدر / ص٣٨٠.

(٤) «معجم الفلاسفة» إعداد جورج طرابيشي / ص٧٢٨.

(٥) «أصول البحث» للدكتور عبد الهادي الفضلي / ص٥٥.

العلوم الطبيعيَّة والكيميائيَّة، ثمَّ طُبِّق ـ مع تعديلات خاصّة ـ في العلوم الإنسانيَّة»[١].

هذا عن المنهج، وأمَّا مصطلح الموضوعي، فكما عن "المعجم الفلسفي" هو: «كلُّ مذهبٍ يقرّر أنَّ الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعيَّة، قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة»[٢]. وأمَّا الموضوعيَّة، فهي: «وصف لما هو موضوعي، وهي بوجهٍ خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه فلا يشوِّهها بنظرةٍ ضيِّقة أو بتحيُّزٍ خاص»[٣].

فالمراد منها إذاً استطاعة البشر على أن يُقدِّموا الحقائق الواقعيَّة كما هي دون التأثر بأهوائهم وميولهم ومصالحهم، فلا يصيبها شيء يمكن أن يؤدي إلى مغايرة الواقع نتيجة نظرة ضيِّقة، أو تحيُّز آيديولوجي أو غيره.

هذا وتفترض الموضوعيَّة ـ كما سيتضح لاحقاً ـ بأنَّ هناك منهجاً علمياً واحداً يمكن أن يوصل إلى الحقائق الموضوعيَّة؛ وذلك إذا قام العلماء والباحثون بدراسة الظواهر الطبيعيَّة المختلفة، وكذا الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وفقاً له. وهذا المنهج يمكِّن العالم من تصوير الحقائق تصويراً دقيقاً صحيحاً، أي موضوعياً ـ بالشكل الذي تقتضيه تلك الحقائق ـ وكذا تفسيرها.

كلُّ ذلك يمكن للمنهج العلمي المفروض أن يفعله، بقطع النظر عن هويَّة العالم ومعتقداته ورؤيته الكليَّة للكون ومصالحه وأهوائه.

أمَّا مشكلة موضعة الظاهرة الإنسانيَّة، فإنَّ الأمر حينما نتحدَّث عنها يتعلَّق بأمل وطموح يتمثَّلان في محاولة جعلها موضوعاً قابلاً للدراسة الموضوعيَّة، وحيث إنَّ الموضوع في العلوم الإنسانيَّة هو الذات البشريَّة نفسها وسلوكها؛ أي أنَّ الذات الدارِسة هي الموضوع المدروس، أو على الأقل هناك تداخل بينهما، فإنَّ مسألة

---

(١) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي سامي النشار / ج١ / ص٣٧.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج٢ / ص٤٤٩.

(٣) نفس المصدر / ج٢ / ص٤٥٠.

الموضعة الخاصّة بالظاهرة الإنسانيَّة تواجه عدّة صعوبات وعوائق، منها مثلاً إمكان عزل هذه الظاهرة عن الذات والتعامل معها كموضوع قابل للدراسة الموضوعيَّة الدقيقة. ومنها أيضاً الإجراءات والشروط الكفيلة بموضعة الظاهرة الإنسانيَّة لو أمكنت موضعتها.

وكيف كان، فإنَّ حاصل هذه المشكلة بإجمال بيان غير واحد ممَّن كتب حولها: إنَّه عند ميلاد العلوم الإنسانيَّة بعد القرون الوسطى وتطوُّرها في القرن التاسع عشر خصوصاً، واقتران هذا الميلاد بالمشروع الوضعي القاضي بالتخلص من الخطاب الفلسفي التأمّلي حول الإنسان، ودراسته دراسة موضوعيَّة عن طريق تطبيق النماذج التجريبيَّة التي أكَّدت نجاحها في العلوم الطبيعيَّة كما أوضحت النصوص السابقة، اعتُبِرت الظواهر الإنسانيَّة في هذا الصدد «أشياء»، أي وقائع خارجيَّة مستقلة عن ذات الباحث، يمكن تناولها بنزاهة وحياد وموضوعيَّة، وهذا ما بيَّنه عالم الاجتماع الفرنسي- **إميل دوركهايم** (١٩١٧م)، فعلينا - بحسب دوركهايم - أن نعتبر الظواهر الاجتماعيَّة في ذاتها ظواهر مستقلة عن الذوات الواعية التي تتمثَّلها، وعلينا أن ندرسها من الخارج بوصفها أشياء خارج الذات؛ وذلك لأنَّها تُعْطانا من الخارج باعتبارها «أشياء».

إلَّا أنَّ **جان بياجيه** (١٩٨٠م) يعترف بأنَّ هذا الأمر ليس كما يرى دوركهايم وغيره بهذه السهولة، وأنَّ موضعة الظاهرة الإنسانيَّة مشكلة جدُّ معقّدة؛ نظراً لطبيعة العلاقة التي تربط الذات بالموضوع، فالذات التي تقوم بالتجارب على نفسها وعلى الغير تتغيَّر نتيجة لما لاحظته وما قامت بتجربته، كما تعمل على التأثير فيما تدرسه وتغيِّر من مجراه ومن طبيعته.

وهذا نموذج من الإشكاليَّات لا تعرفه العلوم الطبيعيَّة، ففي هذه العلوم يستطيع العالم أن يُميِّز نفسه عن الظاهرة قيد الدراسة. أمَّا في العلوم الإنسانيَّة، فإنَّ إشكاليَّة الموضوعيَّة تظلّ قائمة لاعتبارين أساسيين هما:

**الأوّل**: عدم الوضوح الكافي للحدود الفاصلة بين الذات والموضوع.

**الثاني**: امتلاك العالِم قبليات معرفيَّة تجعله ـ بحسب ظنه ـ قادراً على الاستغناء عن التقنيات العلميَّة.

فيرى **جان بياجيه** أنَّ وضعية التداخل بين الذات والموضوع في العلوم الإنسانيَّة تخلق صعوبات إضافية مقارنة بالعلوم الطبيعيَّة؛ إذ أصبح من المعتاد الفصل بين الذات والموضوع، فالعالِم لا يكون أبداً عالماً معزولاً، بل هو ملتزم بشكلٍ ما بموقف فلسفي أو آيديولوجي.

ومن تداعيات هذين الاعتبارين على بعض المناهج المتَّبَعة عند أرباب العلوم الإنسانيَّة، استهلاك الطاقة النفسيَّة للباحث واستنفاذ مجهوده؛ وبالتالي قلة الانتباه والتركيز، فـ«الشخص ينقسم في أثنائه إلى ملاحِظ (بكسر الحاء) وملاحَظ (بفتح الحاء) في آنٍ واحد. وهذا من شأنه أن يغيِّر الحالة الشعوريَّة التي يريد وصفها وتحليلها. فتأمّل الإنسان نفسه أثناء فرحه أو حزنه أو غضبه من شأنه أن يخفف من شدة هذه الانفعالات؛ لأنَّه يستهلك في تأمّله هذا جزءاً من الطاقة النفسيَّة التي كانت تستهلك في هذا الفرح أو الحزن أو الغضب، كذلك الحال حين يتأمّل الفرد ما يجري في ذهنه أثناء عملية التفكير، فإنَّ المجهود الذي يستنفذه في الملاحظة يجعله أقل انتباهاً وتركيزاً. من أجل ذلك يرى بعض المفكّرين استحالة هذا المنهج؛ لأنَّ الإنسان على حدِّ قول بعضهم لا يستطيع أن يطلّ من النافذة ليرى نفسه سائراً في الطريق»[1].

لا بل تزداد الظاهرة الإنسانيَّة تعقيداً في التداخل بين أبعادها المختلفة النفسيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة، لا التداخل بينها وبين ذات الباحث فحسب، فالتداخل بين هذه الأبعاد يصل إلى درجة يتعذَّر معها عزل بُعْدٍ عن باقي الأبعاد لدراسته بشكلٍ مستقل عن غيره. وهو ما يراه عالم الاجتماع الفرنسي ـ المعاصر

(١) «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح / ص٣٥.

**إدغار موران** (١٩٢١م)، فمأساة العلوم الاجتماعيَّة تكمن عنده في استحالة عزل الموضوع المبحوث عنه بصورة تجريبيَّة، وذلك لشدة تداخله ببقية المواضيع.

هذا هو إجمال المشكلة، وكيف كان فقد ذُكر لهذه العلوم مجموعة من المناهج المعرفيَّة المتفرعة عن المنهج الاستقرائي الحسي أهمها:

### ١ـ المنهج التجريبي

ذكر **عبد الرحمان بدوي** أنَّ المنهج التجريبي «يشمل الملاحظة والتجربة معاً، وهو الذي نبدأ فيه من جزئيات أو مبادئ غير يقينيَّة تماماً، ونسير منها معمِّمين حتَّى نصل إلى قضايا عامّة، لاجئين في كلِّ خطوةٍ إلى التجربة كي تضمن لنا صحَّة الاستنتاج»(١).

والتجربة «هي أن يلاحظ العالِم ظواهر الطبيعة في شروط معيَّنة يهيِّئها بنفسه، ويتصرف فيها بإرادته. ففي كلِّ تجربةٍ ملاحظة، إلَّا أنَّ الفرق الوحيد بينهما هو أنَّ الملاحِظ يشاهد الظاهرة كما هي عليه في الطبيعة، في حين أنَّ المجرِّب يشاهدها في ظروف يهيِّئها بنفسه، وغايته الوصول إلى قانون يعلل به حوادث الطبيعة»(٢).

فالفارق الأساس بين التجربة والملاحظة اللَّتين يشملهما معاً المنهج التجريبي هو: إنَّ المجرِّب يهيّأ الشروط بنفسه ثمَّ يكرّر المشاهدة، ولكن الملاحِظ لا يتدخل بشروط الملاحَظ والمجرَّب، بل يقتصر على تتبعه وتكرّر مشاهدته في ظروفه الطبيعيَّة.

فالفكرة الأساسيَّة للمنهج التجريبي تتلخص «في ضبط العوامل التي يمكن أن تؤثر في الظاهرة موضوع الدراسة» في حال الملاحظة، وفي حال التجربة «التحكم فيها بطريقة محدّدة، أي الاحتفاظ بكلِّ العوامل ثابتة ما عدا واحداً، ويغيِّر المجرِّب هذا العامل الأخير بطريقة معيَّنة، ليحدّد ما إذا كان مؤثراً في

---

(١) «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص١٨ـ١٩.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج١ / ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

الظاهرة أم لا»[١].

على أن من أهم «الشروط الواجب توفرها في إجراء التجارب ... ضرورة تكرار التجربة أكثر من مرّة لأجل الوثوق في صحّة النتائج»[٢]، فالتكرار يشكّل قوام هذا المنهج؛ تجربة كان المكرَّر أم ملاحظة، قُصد بكلٍّ من التجربة والملاحظة مصداقاً مستقلاً للمنهج التجريبي، أم أُريد بالتجربة ما رادف المنهج التجريبي.

فالتجربة بكلِّ الأحوال هي مشاهدة المجرَّب وملاحظته ـ في ظروفه الطبيعيَّة أم بتدخل العالِم ـ التي لا يتحقق المنهج التجريبي إلَّا بتكرُّرها.

هذا ولكن التعبير الأخير لا يخلو عن مسامحة، فالتجربة في الاصطلاح لا تتكرّر، وإنَّما تتكرّر المشاهدة التي تتحقق بتكرّرها التجربة، كما تتحقق الملاحظة بذلك أيضاً مع فارق عن التجربة بات واضحاً.

## ٢ ـ المنهج التاريخي (الاستردادي)

قيل في تعريفه: «هو الذي نقوم فيه باسترداد الماضي تبعاً لما تركه من آثار، أياً كان نوع هذه الآثار»[٣].

وقيل في بيان أهميَّته وحاجة عالم الاجتماع إليه: «التاريخ بالنسبة لعالم الاجتماع كالمجهر بالنسبة لعالم الطبيعة، فلكي يفهم باحث الاجتماع ظواهر هذا العالم عليه أن يتعقَّب هذه الظواهر منذ نشأتها»[٤].

وكلمة «تعقّب» هي عين ما عبَّر به البعض، فـ «البحث التاريخي يستلزم

---

(١) «علم النفس أصوله ومبادئه» لكلٍّ من الدكتور أحمد محمد عبد الخالق وعبد الفتاح محمد دويدار / ص٧٥ / دار المعرفة الجامعيَّة.

(٢) «أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام» للدكتور أحمد محمد عامر/ ص٨٧.

(٣) «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص١٩.

(٤) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤١.

الرجوع إلى الماضي لتعقّب الظاهرة والوقوف على تفسيرها»[١].

فجمع المادة التاريخيَّة وفحصها وتفسيرها المستلزم لتتبّعها وتعقّبها واستقرائها من أهم مقوّمات هذا المنهج؛ إذ بعد الانتهاء من تحديد مكان وزمان الواقعة التاريخيَّة موضع البحث، يأتي دور جمع المادة اللازمة والمتعلّقة بالظاهرة من قريب أو بعيد، وهذا لا يكون إلَّا بالتتبّع والتعقّب.

### ٣ـ المنهج المسحي

تعدّدت تعريفات منهج المسح الاجتماعي، إلَّا أنَّ أشهر هذه التعريفات على ما ذكر البعض هو «تعريف هويتني، حيث يعرّفه بأنَّه محاولة منسَّقة لتحليل وتفسير وتقرير الحالة القائمة لجماعة أو بيئةٍ ما أو لنظام اجتماعي، وهو لا يتصل بالحاضر ولا يهتم بالماضي، ويهدف إلى جمع بيانات يمكن تصنيفها وتفسيرها وتعميمها ...»[٢].

فحال هذا المنهج حال سابقه في أنَّ جمع البيانات وكذا تصنيفها لا يمكن أن يكون دون تتبّع وتعقّب، لا بل لا بُدَّ من تكرر عملية المسح بجميع خطواتها مرّات، وإلَّا فـ «إنَّ الاعتماد على المسوح الاجتماعيَّة، لا يمكّن الباحث من إصدار تعميمات واسعة تفيد النظريَّات العلميَّة، اللَّهُمَّ إلَّا إذا تكرّر المسح عدّة مرّات، وعلى عدّة فترات مختلفة، وهذا شيء مجهد ومكلِّف»[٣].

### ٤ـ منهج دراسة الحالة

لم تختلف التعابير المستعملة في بيان هذا المنهج عن تلك التي استعملت في بيان سابقه إذ «تتضمن دراسة الحالة الفحص المتعمِّق والمفصَّل لحالةٍ فرديَّة أو أسرة

---

(١) «قواعد البحث العلمي والاجتماعي» للدكتور جمال محمد أبو شنب / ص١١٦.

(٢) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٣٧ـ٣٨.

(٣) نفس المصدر / ص٤٠.

أو أيّ وحدة اجتماعيَّة أخرى كالمجتمع أو الثقافة. ويقوم الباحث في هذا المنهج بجمع كلّ أنواع البيانات؛ النفسيَّة والفيزيولوجيَّة والسيرة الذاتيَّة والبيئيَّة ...»[١].

بل نُصَّ في بيانه على محورية الاستقراء وضرورته فيه، حيث «يقوم منهج دراسة الحالة على جمع كلّ ما يتعلَّق بالحالة من مشاهدات، أو شواهد لها صلة بالحالة والواقعة موضوع البحث، دون تمييز بين القديم والحديث من المشاهدات، ثمَّ تصنيفها في جداول، وإعدادها للاستقراء والاستنتاج واستخلاص الشواهد ... وعلى ذلك يتبيَّن كيف أنَّ منهج دراسة الحالة يعتمد ـ إلى حدٍّ كبير ـ على مبدأ الاستقراء الذي نجاوز به حدود ما نعلمه لنحكم على ما لم نكن نعلمه»[٢].

## ٥ـ المنهج التتبُّعي

إنَّ المنهج أو الطريقة التَّتبعية «تعتمد على استقصاء الظواهر النفسيَّة في فردٍ أو مجموعة أفراد للوقوف من تسلسلها على مدى التغيير الذي يحدث ...»[٣].

فعملية الاستقصاء هي قوام المنهج التَّتبعي، فضلاً عن أنَّ مفردة «التَّتبع» التي نُسب هذا المنهج لها تُغني عن مفردة «الاستقصاء»، هذا إن لم ترادفها.

ثمَّ إنَّ الإحصاء أيضاً منهج[٤] من مناهج علوم الإنسان، ومن أهم خطوات هذا المنهج جمع البيانات التي تستتبع التَّتبع والاستقصاء أيضاً.

إلى غير ذلك من المناهج التي سيقت لهذه العلوم.

والذي يلاحظ بعد سرد المهم منها:

---

(١) «علم النفس أصوله ومبادئه» لكلٍّ من الدكتور أحمد محمد عبد الخالق وعبد الفتاح محمد دويدار / ص٩١.

(٢) نفس المصدر / ص٩٦ ـ ٩٧.

(٣) «أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام» للدكتور أحمد محمد عامر / ص٨٢.

(٤) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤٤.

**الملاحظة الأولى**: رجوعها إلى المنهج الاستقرائي الحسّي، فالحق أنَّ روح جميع هذه المناهج هو الاستقراء، أو لا أقل مَن اعتماد بعضها على الاستقراء وتمحّض بعضها الآخر فيه.

فإن لم يقتصر بعض هذه المناهج على الجمع والفحص والتعقّب والتتبُّع والتكرار والاستقصاء والإحصاء ـ إذ لا يعدو معنى الاستقراء معنى هذه المفردات المترادفة الاستعمال هنا ـ بل وَضَعَ هذا البعض الفرضيات أو قَارَنَ بين الظواهر أو رَصَدَها وحلَّلها واستنتج منها، إلَّا أنَّه لم يخرج عن المنهج الاستقرائي في ذلك كلِّه، «فالاستقراء هو تصفّح أشياء داخلة تحت أمرٍ ما، ليتبيَّن صحة حكم ما حكم على ذلك الأمر بنفي أو إثبات ... مثال ذلك أنَّا إذا أردنا أن نبيِّن أنَّ كلَّ حركةٍ ففي زمان، فتصفَّحنا أنواع الحركات، وهي المشي والطيران والسباحة وسائرها، فوجدنا كلَّ واحدٍ منها في زمان، فحصل لنا أنَّ كلَّ حركةٍ ففي زمان»[1].

وعملية التصفح هذه لم يخلُ منها منهج من مناهج العلوم الإنسانية التي اعتمدت المنهج التجريبي المستعمل في العلوم الطبيعية، وكذا الانتقال في هذه العملية من الجزئيات إلى الكلي؛ إذ «الاستقراء هو تصفّح شيء شيء من الجزئيات الداخلة تحت أمرٍ ما كلي لتصحيح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب. فإنَّا إذا أردنا أن نثبت حكماً على أمرٍ ما كلي أو نسلبه عنه، فتصفَّحنا الأشياء الجزئية المعلومة التي يعمّها ذلك الأمر الكلي، فوجدنا ذلك الحكم لذلك الأمر الكلي، إمَّا في جميع جزئياته، وإمَّا في أكثرها؛ تبيَّنا به أن ذلك الحكم موجب لذلك الأمر الكلي، إمَّا في جميعه، وإمَّا في أكثره. أو تصفّحناها، فلم نجد ذلك الحكم ولا في شيء من جزئياته، ووجدناه مسلوباً عن جميعها، أو عن أكثرها، تبيَّنا به أنَّ ذلك الحكم مسلوب عن ذلك الكلي.

فإن تصفُّحَنا جزئياته لنطلب الحكم في واحد واحد منها هو الاستقراء.

---

(١) «المنطقيات» للفارابي / ج١ / ص١٧٣.

ونتيجة الاستقراء هو إيجاب ذلك الحكم لذلك الأمر الكلي، أو سلبه عنه»[١].

وهو ما ألمح إليه بدوي سابقاً في تعريف المنهج التجريبي حيث قال: «وهو الذي نبدأ فيه من جزئيات أو مبادئ غير يقينية تماماً، ونسير منها معمِّمين حتى نصل إلى قضايا عامة»[٢].

فكون الاستقراء ـ الذي ننتقل فيه من الجزئي إلى الكلي ـ قوام المنهج التجريبي أمر واضح مفروغ عنه لدى أتباع هذا المنهج؛ «فالمنهج التجريبي كما هو معلوم يستند إلى الاستقراء الذي ينتقل من قضايا جزئية ملاحَظَة إلى نتائج كلية عن وقائع أو ظواهر أخرى سوف تحدث في المستقبل»[٣]. لا بل صرَّح بعضٌ بالترادف بين المنهجين العلمي ـ الذي يريد به الماديون خصوص المنهج التجريبي[٤] ـ والاستقرائي حيث «يتضمن المنهج التجريبي كلّ خطوات المنهج العلمي (منهج الاستقراء) الذي ...»[٥].

والحاصل من كلِّ ما تقدَّم أنَّ المناهج المدعاة لما سمي بالعلوم الإنسانية هي في الحقيقة منهج واحد هو المنهج الاستقرائي الحسّي، وقد أشير سابقاً إلى ضرورة وحدة المنهج عند الإيماء إلى وحدة الموضوع، فلا بدَّ من نحو سنخية بين الموضوع والمنهج؛ لبداهة «أن يؤدي الاختلاف في الموضوع إلى الاختلاف في المنهج»[٦]، فسبب تغاير المنهج واختلافه هو اختلاف الموضوع، إذ لا يمكن أن يكون أيُّ

(١) «المنطقيات» للفارابي / ج١ / ص١٤١.

(٢) «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص١٩.

(٣) «المعرفة والتجربة / دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم» للدكتورة إنصاف حمد / ص٢٥٧.

(٤) سنناقش في الأبحاث الآتية الترادف بين العلم والتجربة ـ وإن شئت: حصر العلم بالتجربة ـ عند أتباع هذا المنهج.

(٥) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤٢.

(٦) «قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج» إعداد يوسف زيدان / ص١٦.

منهجٍ لأيِّ موضوعٍ، وهنا كانت المشكلة؛ حيث تَبيَّن فيما لاحظناه سابقاً عدم وحدة الموضوع، ومعه كيف يكون المنهج واحدا؟!

نعم، قد يكون المنهج واحداً مع تغاير الموضوع، إلَّا أنَّ وحدة المنهج في هذه الحالة تقتصر على صورته فقط لا مادته، فالمستحيل في أكثر العلوم أن يكون هناك منهج بصورة ومادة واحدة(١) لموضوعين متغايرين؛ وعليه قد يندفع ما أوردناه من إشكال؛ إذ المنهج الاستقرائي متّحد صورة، والاتحاد في الصورة مع تغاير المادة من علمٍ لآخر لا إشكال فيه ولا شبهة.

إلَّا أننا لم نجزم بإمكان وحدة المنهج الصورية مع كلِّ تغاير للموضوع ليندفع ما أوردناه، ولذا عبَّرنا بـ «قد» حيث قلنا: «قد يكون المنهج واحداً مع تغاير الموضوع»، فبعض موضوعات العلوم تأبى حتى الوحدة الصورية للمنهج، وتغاير

---

(١) لا يخفى أنَّ مقصودنا من المادة في هذه المناقشة ليس بالدقة عين ما اصطُلِحت له في المنطق، فالأوليات والتجريبيات والمقبولات عند المناطقة مادة تصلح كلّ واحدةٍ منها لأن يُستدل بها على موضوعي علمين أو أكثر.

وإنَّما المقصود من المادة هنا ما يعني المادة المنطقية أحياناً، ولايعنيها أحياناً أخرى بل ينحصر بالمادة الخاصة بغالب مسائل علم معيَّن، حتى لو اندرجت هذه الأخيرة في مصطلح المناطقة مع مادة علم آخر تحت اسم واحد، كاندراج مواد الإلهيات والرياضيات وقسم من مواد الطبيعيات تحت اسم اليقينيات العقلية.

وبعبارةٍ أوضح: قد يراد بالمادة هنا المادة المصطَلحة في المنطق وقد يُراد بها خصوص مصداقها؛ فالخاصة بغالب مسائل علم معيَّن مصداق للمادة في المنطق، كالمادة الخاصة بالإلهيات وكذا الخاصة بالرياضيات مع كونهما بحسب المنطق مادة أولية برهانية. وأمَّا المقبولات، فهي نفس المادة المصطَلحة منطقياً وليست مصداقاً لها، مع عدم إمكان الاستفادة منها في الإلهيات والرياضيات والطبيعيات بحال، ولكنها مع ذلك مادة أساسية لقسم من العلوم الإنسانية كالاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية.

ثمَّ إننا قلنا «في أكثر العلوم» لما سيأتي في الهوامش اللاحقة من وحدة المنهج صورة ومادة في الإلهيات والرياضيات.

موضوعات ما عُدَّ من العلوم إنسانياً من هذا القبيل، فلا مكان في الفلسفة على مستوى الصورة للمنهج الاستقرائي، وإنَّما المتَّبع فيها على هذا المستوى هو خصوص المنهج القياسي، وكذا حال ما كان منها علماً رياضياً كما هو الحق في الموسيقى، فإنَّ منهجه على مستوى الصورة قياسي أيضاً.

أمَّا مثل علم النفس الذي ثبت أنَّه يندرج في العلوم الطبيعية، فإنَّه وإن كان يعتمد الاستقراء الحسي منهجاً له، إلَّا أنَّه ـ كما سيأتي ـ مقدمة لتحصيل العلَّة والسبب الذاتي، وحينها يكون منهج هذا العلم صورةً ـ كسائر العلوم الطبيعية ـ هو القياس، ثمَّ إنَّه مضافاً إلى ذلك يختلف مع بقية علوم الإنسان في مادته، فبعض مواده أولية وبعضها تجريبيَّة.

ولعلَّنا مع هذا التفصيل بين صورة المنهج ومادته بتنا بحاجة إلى استطراد بيان المراد من المنهج[١] بشكلٍ واضح؛ إذ لا تخفى أهميته فيما نحن فيه؛ ولذلك نقول:

ذكر **عبد الرحمان بدوي** في بيان المراد من كلمة المنهج أنَّها «كلمة نرى أفلاطون يستعملها بمعنى (البحث) أو (النظر) أو (المعرفة)، كما نجدها عند أرسطو أحياناً كثيرة بمعنى (بحث). والمعنى الاشتقاقي الأصلي لها يدل على الطريق أو المنهج المؤدي إلى الغرض المطلوب خلال المصاعب والعقبات.

ولكنه لم يأخذ معناه الحالي، أي بمعنى أنَّه طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم، إلَّا ابتداءً من عصر النهضة الأوروبية»[٢]، فلم تأخذ هذه الكلمة المعنى المصطلح لها حالياً ـ وهو «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد عامة تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[٣] ـ بحسب بدوي

---

(١) لا ينبغي الغفلة عن أنَّ مرادنا من هذه الكلمة مع إطلاقها خصوص المنهج المعرفي.

(٢) «مناهج البحث العلمي» للدكتور عبد الرحمان بدوي / ص٣.

(٣) نفس المصدر / ص٥.

إلّا بعد عصر النهضة الأوروبية.

فالمنهج هو الطريق المؤدي إلى الغرض المطلوب، ولمّا كان الغرض في العلم ـ و«العلم هو الإدراك مطلقاً؛ تصوراً كان أو تصديقاً[١]، يقينيّاً كان أو غير يقينيّ»[٢] ـ إدراك المجهول، كان المنهج العلمي هو الطريق المؤدي إلى المجهول والكشف عنه، وذلك لا يكون إلّا «بواسطة طائفة من القواعد عامة تهيمن على سير العقل، وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة».

أمّا عمليات العقل، فهي التفكير الذي يؤدي إلى حصول العلم وتحقّقه. وأمّا قواعد التفكير، فهي التي جمعها وألّفها المعلّم الأوّل أرسطو طاليس في علم المنطق[٣].

فالمنطق هو منهج عملية التفكير البشري مهما كان متعلّقها وأيّاً كان؛ تصوراً كان متعلّق هذه العملية أم تصديقاً، نظريّاً كان أم عمليّاً، مجرّداً كان أم ماديّاً.

والتنبّه لهذه القواعد يتطلب منّا إجمال المنطق واختصاره بأوفى ما أمكن من بيان، ولعلّه لأجل ذلك ناسب تصدير هذا المختصر بمثال يختزلُ بإسقاط المنطق عليه الكثيرَ من التفاصيل، كحرفة النجارة مثلاً؛ فالنجارة صنعة وفنٌّ مشتمل على بعدين وجنبتين أساسيتين: الأولى صورية، والثانية مادية.

أمّا المراد من الصورية، فلا بدَّ للنجّار قبل الإقدام على قص الأخشاب ونشرها من تحديد الشيء الذي يريد صنعه ووضع صورة مناسبة له؛ سرير هو أم

(١) أمّا التصوّر، فهو إدراك حقيقة الشيء من غير أن يُحكم عليها بنفي أو إثبات. وأمّا التصديق، فهو إدراكٌ للحقيقة يستتبعه حكم عليها بنفي أو إثبات.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج٢ / ص٩٩.

(٣) لا يخفى أنَّ لعملية التعليم والتعلّم أنحاء متعددة هي: الصناعي، والتلقيني، والتأديبي، والتقليدي، والتنبيهي، والذهني، ذكرها الشيخ الرئيس في ثالث فصول المقالة الأولى من برهان شفائه / ص٥٧، وكلامنا فيما اشتمل منها على عمليات العقل البشري، وهو خصوص الذهني من هذه الأنحاء لما سنذكره في آخر أبواب الكتاب.

كرسي أم طاولة أم ...، ثمَّ اختيار أنسب صور الشيء المحدَّد التي تراعي خصوصياته وتفاصيله، فالغرض يختلف من كرسي لآخر ومن طاولة لأخرى، ومعه يختلف الحجم طولاً وعرضاً وارتفاعاً و... إلى آخر ما هنالك من تفاصيل.

فالصور إذاً تختلف وتتغاير بحسب الغرض، كما يختلف بحسبه أيضاً المناسب لكلّ صورة. وطموح النجّار ـ بل اللازم عليه ـ لا شك هو الوصول إلى الصورة المطلوبة من جهةٍ، وأنسبها مع خصوصيات المطلوب من جهةٍ أخرى.

أمّا المراد من الجنبة المادية، فينبغي للنجّار التحرّز من الخشب الفاسد والرديء من جهةٍ، واختيار الخشب المناسب لما يريد صنعه من جهةٍ أخرى؛ إذ لا معنى لأن يصنع سريراً أو كرسياً أو طاولةً من الخشب المنخور المهترئ، كما لا يناسب بعض الأغراض خشب الخيزران، وإنّما يناسبه خشب الزان وكذا العكس.

هذان البعدان بديهيان واضحان في الكثير من الصناعات والفنون، ولبداهتهما في النجارة تعمَّدنا التمثيل والتشبيه بها، ثمَّ بإسقاطهما على المنطق يسهل التنبّه لهذا العلم وفهمه بصورة إجمالية عامة.

فالمنطق ـ وهو منهج عملية التفكير البشري المحقِّقة للعلم[1] ـ قسمان أيضاً: صوري ومادي. ولمّا كان العلم تصوراً وتصديقاً، كان المنهج المحقِّق للتصور صورياً ومادياً، والمحقِّق للتصديق صورياً ومادياً أيضاً.

فتحصَّل أنَّ في العلم التصوري ضوابط وقواعد تحكم سير العقل صورةً ومادةً. أمّا ضوابط صورته وكيفية التأليف بين مواده وترتيبها، فقد بُحثت في باب المعرِّف. وأمّا ضوابط مادته، فقد بُحثت في باب الإيساغوجي أو الكليات الخمسة من

(١) بالمعنى المتقدم وهو مطلق الإدراك؛ تصوريّاً كان أم تصديقيّاً، يقينيّاً كان كلّ من التصوّر والتصديق أم ظنيّاً، مجرَّداً كان كلُّ منهما أم ماديّاً، نظريّاً كان أم عمليّاً.

المنطق[١].

فكان حاصل كاسب المجهول التصوري ـ المسمَّى عندهم بالمعرِّف أو التعريف ـ نتيجة اختلاف صوره ومواده أربعة أقسام هي: الحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص. أحقُّها وأتمُّها صورةً ومادةً هو الحد التام، وهو ما يصبو إليه الحكماء لتوقف صناعة البرهان عليه.

وكذا تحصَّل في العلم التصديقي ضوابط تحكم سير العقل صورةً ومادةً. أمَّا ضوابط الصورة، فتجدها في بحث القياس والاستقراء والتمثيل، إذ لا وجود لصورة رابعة يُكشف بها المجهول التصديقي، فالأولى انتقال من كلي إلى جزئي[٢]، والثانية انتقال من جزئي إلى كلي، والثالثة من جزئي إلى جزئي. وأمَّا ضوابط مادة المطلوب والمجهول التصديقي، فموجودة في الصناعات الخمس زبدة هذا العلم وغايته القصوى.

فكان أيضاً حاصل اختلاف صور كاسب المجهول التصديقي ومواده ـ المسمَّى عندهم بالدليل[٣] ـ أقسام خمسة هي: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة. أحقُّها وأتمُّها صورةً ومادةً هو البرهان، فهو قُرَّة عين الحكماء ومنتهى آمالهم وطموحاتهم.

ثمَّ بعد هذا الإجمال ينبغي الإلتفات إلى أنَّ المجهول لما اختلف بين كونه حقيقة الشيء لا غير وكونه الحكم على الحقيقة بنفي أو إثبات، أي بين كونه تصوراً وتصديقاً، اختلف المنهج المعرفي المحصِّل له، فكان للمجهول الأول أربعة مناهج هي ما ذُكر من أقسام المعرِّف الأربعة، لا يُحصِّل حقيقة الشيء منها

---

(١) حريٌّ بنا التنبيه هنا إلى أنَّ هذا البحث ممَّا أغفله أرسطو، ففي نسبته إليه مسامحة.

(٢) سواء أكان كلياً في نفسه أخص من الكلي المبدأ الذي انتقلنا منه، أم كان جزئياً حقيقياً لا يوجد أخص منه.

(٣) وقد أُطلق عليه أيضا «الحُجَّة»، إلَّا أنَّها مفردة جدلية كلامية وليست منطقية، فغلبة الخصم هي غاية المتكلِّم وغرضه، وكلمة «الحُجَّة» مشتملة على هذا المعنى.

ويكشفه كشفاً تاماً إلَّا الحد التام.

أمَّا المجهول الثاني، فمناهجه هي الصناعات الخمس المذكورة، فيما إذا استعملت هذه الصناعات للعلم والمعرفة، فالمناهج أو الأدلة هي إذاً: الدليل البرهاني، والدليل الجدلي، والدليل الخطابي، والدليل الشعري، والدليل المغالطي.

فإن كانت مبادئ الدليل ومواده من البديهيات الست[١] كان المنهج المتبَّع

---

(١) البديهيات الست هي الأوليات والفطريات والحدسيات والمحسوسات والمجرَّبات والمتواترات التي يعبرون عنها أيضاً بـ «القضايا الواجبة القبول»، هذا وتفصيل الكلام فيها وفي مبدئية جميعها للبرهان وعدم ذلك ليس من شأن هذا الكتاب، فلا يختلط عليك الأمر ممَّا سيأتي عن الفارابي من أنَّ خصوص الأوليات والمجرَّبات مبادئ برهانية، لا بل إنَّ الأستاذ لا يرى مبدأ للبرهان سوى الأوليات، ولعلَّ هذا الخلاف نتيجة عدم تصريح المعلِّم الأول بذلك؛ إذ اقتصر على بيان المراد من البرهان دون ذكر مادته من بين هذه المواد، وهو ما ذكره المحقّق الطوسي في شرح إشارات الشيخ الرئيس وتنبيهاته إذ «ذكر المعلِّم الأول أنَّ البرهان قياس مؤلَّف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني، وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً لا يزول، وفهم أكثر من تأخر من ذلك أنَّ المبرهن لا يستعمل إلَّا المقدمات الضرورية كما مرَّ ذكره، ثمَّ لمَّا صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك، فأدَّت بهم القسمة المذكورة إلى القول بأنه لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية، فذكر الشيخ أنَّ ذلك غير صحيح؛ لأنَّ المبرهِن يطلب اليقين في كلِّ حكمٍ ضرورياً كان أو غير ضروري، فيستنتج كلّ حكمٍ ممَّا يناسبه و يليق به، إلَّا أنَّه إنَّما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التي لا تزول» ( ج١ / ص٢٩٤ ـ ٢٩٥ ).

وكون المشكلة في برهانية التجربة يرجع إلى ما قاله الشيخ الرئيس في برهان شفائه: «إنَّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه، ومع ذلك فليس تفيد علماً كلياً قياسياً مطلقاً، بل كلياً بشرط، وهو أنَّ هذا الشيء الذي تكرر على الحسّ تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحسّ بها أمراً دائماً، إلَّا أن يكون مانع فيكون كلياً بهذا الشرط لا كلياً مطلقاً» (ص٩٦ ).

برهانياً، وإن كانت من المشهورات أو المسلَّمات كان جدلياً، أمَّا لو كانت من المقبولات أو المظنونات فإنَّه خطابي، والمنهج الشعري من المخيِّلات، أمَّا المغالطي السفسطائي فمن المشبّهات.

هذه هي المناهج المعرفية الكاسبة للمجهول التصديقي، ولمَّا لم يكن لها غنى عن المعرِّف ـ إذ لا بدَّ من إدراك حقيقة الشيء وحقيقة ما سيُحكم به عليها إدراكاً تاماً أو ناقصاً قبل الحكم، وإلَّا حُكم بأيِّ شيء على أيِّ شيء ـ وكانت في الحقيقة مشتملة عليه لم يعد لذكره أيُّ معنى.

أمَّا الصور الثلاث، فتتوزع على هذه المناهج، إذ يقتصر بعضها على صورة واحدة ـ كالبرهان الذي لا ينتج إلَّا بالقياس ـ ويستفيد البعض الآخر من اثنتين أو الثلاث.

هذا ومن المناسب التنبيه إلى أنَّ صورتي الاستقراء والتمثيل لا تنتجان ما لم ترجعا إلى صورة القياس، وسرُّ ذلك أنَّ الانتقال من الحكم الكلي إلى الجزئي توجبه الضرورة العقلية، فالكلي يصدق بطبيعته على الجزئي الذي تحته؛ إذ إنَّ الجزئي هو كلي ما، أو الكلي مع خصوصيات الجزئي، فيسري حكم الكلي إليه بالضرورة.

أمَّا الانتقال من حكم الجزئي إلى الكلي أو الجزئي الآخر كما في الاستقراء والتمثيل، فليس له ما يوجبه عقلاً؛ لاحتمال مدخلية خصوصية الجزئي في الحكم، ولذلك لا بدَّ من رجوعهما بنحوٍ من الاحتيال العقلي إلى صورة قياس.

أمَّا كيفية رجوع الاستقراء إلى القياس، فكأنْ تستقرأ زيداً وبكراً وعمراً فتجد جميع هؤلاء يضحك، وتحكم بعد ذلك على الإنسان بأنَّه ضاحك، وهذا في الحقيقة نتيجة مقدمتين: أمَّا الصغرى فحاصلها (الإنسان إمَّا زيد وإمَّا بكر وإمَّا عمرو)[1]، وأمَّا

(١) القضية في المنطق تنقسم بأحد اللحاظات إلى: حملية، وشرطية، والشرطية إلى: منفصلة، ومتصلة، وهذه القضية في اصطلاح المناطقة «شرطية منفصلة».

الكبرى[١] فهي (كلّ من زيد وعمرو وبكر يضحك)، فتعميم حكم بعض الجزئيات على البقية بتسريته إلى الطبيعة الكلية لا يكون إلّا في قالب وصورة القياس، وما فعلته باستقرائك ليس إلّا اكتشاف وجود صفة في الجزئيات المستقرأة، فإن لم تكن في البين صورة القياس فعلى أيٍّ أساسٍ تُسري حكمها وصفتها إلى طبيعة الإنسان؟

إذ إنَّ إحراز صفة الضحك في أفراد معيَّنة من طبيعة الإنسان ممَّا لا إشكال فيه، إلَّا أنَّه لا يُخوِّلك الانتقال إلى النتيجة مباشرة بدون ضم مقدمة أخرى، ولا يخفى أنَّ ذلك لا يختلف فيه الاستقراء الناقص عن التام، فسواء أكانت هذه الصفة في أفراد معيَّنة من الإنسان، أم كانت في جميع أفراده وجزئياته لا يمكنك الانتقال إلى النتيجة ما لم تضم مقدمة أخرى، فالاستقراء لا يعدو كونه اكتشاف صفةٍ ما في جزئيات وأفراد الطبيعة، في بعضها كان ذلك أم في جميعها.

ولا يخفى خلل الصغرى التي إنضمت إلى الكبرى المستقرأة في المثال المذكور؛ فهي ادّعاء انحصار الطبيعة في هذه الجزئيات دون غيرها، إذ مَن قال بأنَّ (الإنسان

---

(١) مصطلح الصغرى والكبرى منطقي يُراد به القضيتان اللتان تتألف منهما صورة القياس التي تحدّثنا عنها سابقاً، فالمثال المذكور في بيان قاعدة ذوات الأسباب الآتي حاصله في صورة القياس:

العالم متغيِّر

وكلُّ متغيِّرٍ حادث

إذاً العالم حادث

وهذا المعبَّر عنه في لسان المناطقة بالشكل الأول، أبده أشكال صورة القياس الأربعة. ثمَّ لا يخفى أنَّ صورة القياس التي ذكرناها في هذا الهامش يطلقون عليها القياس الاقتراني وهي المؤلَّفة من صغرى وكبرى بالنحو الذي بيَّناه، وهناك صورة أخرى للقياس يطلقون عليها القياس الاستثنائي سيأتي مثالها، والقضيتان اللتان تتألف منهما يُطلق عليهما المقدَّم والتالي في اصطلاح المناطقة.

إمَّا زيد وإمَّا بكر وإمَّا عمرو) فقط؟!

وقد صرّح بحقيقة عدم استغناء صورة الاستقراء عن صورة القياس في الإنتاج بعض أتباع النزعة التجريبية الاستقرائية، كما يذكر بدوي وينقل عن برنار: «والحقيقة أنَّ الفصل بين مختلف المناهج بالنسبة إلى أيِّ علمٍ من العلوم يكاد يكون مستحيلاً، حتى أنَّ كلود برنار نفسه وهو الذي أكّد التميُّز في مناهج العلوم المختلفة، قد حاول هو نفسه أن يرد المناهج إلى منهج واحد، بمعنى أنَّه ليس من الممكن أن نفصل المناهج بعضها عن بعض في تكوين العلم الواحد، وقال بصراحة: (إني لا أعتقد أنَّ الاستقراء والاستدلال يكوِّنان نوعين من البرهان متمايزين من حيث الجوهر. فإنَّ في عقل الإنسان، بطبعه، شعوراً أو فكرة عن مبدأ يحكم الأحوال الجزئية. ويسير دائماً، وعلى نحوٍ غريزي، من مبدأ أحرزه أو اخترعه بواسطة الفرض؛ ولكنه لا يستطيع مطلقاً أن يسير في البراهين إلَّا بواسطة الأقيسة، أي بالسير من الكلي أو العام إلى الجزئي أو الخاص)»[1].

وأمَّا كيفية رجوع التمثيل إلى القياس، فبأن تحكم على الجزئي المجهول المشابه بنفس الحكم الثابت للجزئي المعلوم، معتبِراً هذا الحكم ثابتاً للمبدأ الكلي المشترك بينهما؛ لاشتماله على ما احتُمِل أنَّه سبب للحكم، فيسري منه الحكم إلى الجزئي المجهول، ومثاله المشهور اعتبار الإسكار علة نجاسة الخمر وسببها، ومن ثَمَّ تسرية النجاسة إلى المخدرات، فإنَّ ذلك لا يكون إلَّا في صورة قياس صغراها (المخدرات مسكرة)، وكبراها (كلُّ مسكرٍ نجس)، ونتيجة صورة القياس هذه (المخدرات نجسة)، ولا يخفى هنا اختلال الكبرى، فحقها أن تكون جزئية لا كلية.

وكيف كان فالمناهج المعرفية خمسة فقط، باتت واضحة لديك بشكلٍ مفصّل، كما بات واضحاً أيضاً المواد الخاصة لكلٍّ منها، وإنَّما كان فرز المبادئ والمواد بهذا الشكل انسجاماً مع أغراض الصناعات، فأغراض الصناعات الخمس على ما ذكر

---

(١) «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص ١٣.

المناطقة هي:

١ـ كشف الحقيقة بنحوٍ يقيني صادق ثابت، وهذا الغرض يستدعي اعتماد صنف القضايا الواجبة القبول أو البديهيات الست.

٢ ـ إلزام الخصم وإفحامه، وهذا يستدعي اعتماد صنف المشهورات أو المسلَّمات من المواد؛ فالمشهور أو المسلَّم لدى الخصم يُلزمه بالنتيجة.

٣ ـ إقناع جمهور الناس وعامتهم باعتقادٍ ما؛ لأجل ترتيبهم الأثر العملي عليه وانعكاسه على سلوكهم، وهذا يستدعي اعتماد صنف المقبولات من المواد، وهي القضايا المنقولة أو المأخوذة عن ثقات المخاطبين؛ سواءً أكان هؤلاء الثقات أنبياءً أم أئمةً أم صلحاء أم كانوا أهل خبرة واختصاص يُعوَّل على كلامهم، فعادة عامة الناس تقبُّل آراء هؤلاء والعمل على طبقها.

٤ ـ مجرَّد تحريك مشاعر المستمعين ليس أكثر، وذلك بهدف تحفيزهم تجاه أمر معيَّن وحثِّهم عليه، وهذا يستدعي اعتماد صنف المخيَّلات من المواد، فإنَّها تحاكي العواطف والمشاعر والأحاسيس وتحرِّكها.

٥ ـ تضليل الناس لأهداف ترجع إلى المغالِط، وهذا يستدعي اعتماذ صنف المشبّهات من المواد، فإنَّها مضلِّلَة ومغلِّطة.

وأول هذه الأغراض والغايات هي لصناعة البرهان، والثانية للجدل، أمَّا الثالثة فللخطابة، ثمَّ الرابعة للشعر، والأخيرة للمغالطة أو السفسطة.

ومن الواضح أنَّ الصناعات الأربع الأخيرة صناعات مدنيَّة لوحظ فيها الغير، فلها أغراض اجتماعية ـ ممدوحة كانت هذه الأغراض أم مذمومة ـ يُراد تحقيقها، ولا يُنظر في موادها عن كشفها للحقيقة والواقع حتى وإن كانت حقيقية في نفسها.

هذا وليُعلم أنَّ المناطقة لا بدَّ أنَّهم يريدون من دخول أصناف المواد المذكورة في الصناعات المختلفة دخولها الشأني الاقتضائي، فكلُّ مَن استعمل المشهورات أو المسلَّمات كان مجادلاً، وإن لم يقصد به إلزام الخصم بل قصد إصابة

الواقع؛ وذلك لأنَّ هذه المواد تقتضي الإلزام في نفسها. وكذا فإنَّ مَن استعمل المقبولات والمأخوذات أو المظنونات كان خطيباً، وإن قصد الكشف عن الواقع ولم يقصد الإقناع؛ فشأن هذه المواد في نفسها الإقناع.

وإنَّما قيَّدنا منهجية الصناعات الخمس ودليليتها على المجهول التصديقي بما «إذا استعملت هذه الصناعات للعلم والمعرفة»؛ تحرزاً ممَّا قد يحصل من خلط بين كونها صناعة وكونها دليلاً ومنهجاً معرفياً، فالغايات المذكورة غايات للصناعة، وليست غايات للدليل من حيث هو دليل. فالدليل المؤلَّف من البديهيات الست برهاني، والمؤلَّف من المشهورات أو المسلَّمات جدلي، والمؤلَّف من المقبولات أو المظنونات خطابي، وكذا المؤلَّف من المخيّلات شعري، وما تألَّف من المشبّهات مغالطي سفسطائي.

كُلُّ ذلك حتى لو لم يقصد المستدِل الإلزام أو الإقناع أو تهييج المشاعر أو التضليل، بل قصد إصابة الحقيقة والواقع، فإنَّه حين يقصدها يكون طالباً للحقيقة ولا يكون مجادلاً أو خطيباً أو شاعراً أو سفسطائياً، مع أنَّ دليله جدلياً أو خطابياً أو ...، وما نسبة هذه الأدلة إلى الصناعات إلَّا بلحاظ الشأنية المذكورة لا الفعلية، فمع إرادة العلم والمعرفة يكون صاحب هذه الصناعات مستدِلاً وإن نُسب دليله إلى نحو الصناعة المعتمدة، تماماً كمن كان دليله برهانيا إلَّا أنَّه لم يكن مستدِلاً وإنَّما كان مجادلاً، حيث استعمل مبادئ برهانية من حيث هي مشهورة[1] لإلزام خصومه والغلبة عليهم، فلا ينبغي الغفلة عن نكتة الشأنية

(١) فإنَّ الكثير «من المواد البرهانية مذكورة في الجدل، لكنها لم تؤخذ من حيث هي صادقة بوسط أو بلا وسط، بل من حيث هي مشهورة» كما نص على ذلك الشيخ الرئيس في برهان شفائه ص٥٥، وكذا ذكر في ص٤٥٣ من قياس البرهان أنَّ «المباحث البرهانية تدخل في المباحث الجدلية، من حيث هي أيضاً نافعة في المشهور، لكن إنَّما ينظر فيها في كتاب الجدل من حيث هي مشهورة؛ وتطلب في البرهان من حيث هي حقة».

والاقتضاء الدقيقة التي انفرد الأستاذ بتكرارها على مسامعنا، دون أن نجد لها أثراً فيما راجعناه من كتب المنطق.

أمَّا تقسيم المناهج إلى عقلي وتجريبي وأخباري وكشفي كما في مطويات نظرية المعرفة[1]، فإنَّ ذلك بلحاظ المدارس المعرفية التي تستعمل واحداً أو أكثر من المناهج الخمسة آنفة الذكر، فلا مناهج معرفية أخرى وراء هذه المناهج، وتسمية المناهج بالعقلي والتجريبي والأخباري والكشفي هو في الواقع تسامح في إطلاق أسماء المدارس على المناهج.

أمَّا المدارس، فقد تشكّلت وانشعبت عن مصادر أو أدوات العلم والمعرفة المتمثّلة بالعقل الخاص ـ البرهان ـ والتجربة والنقل والقلب؛ إذ نشأت بناءً على أساسها المدارس المعرفية فكانت عقلية وتجريبية وأخبارية وصوفية.

ويمكننا أن نختصر الفرق بين مناهج المعرفة ـ الصناعات والأدلة المنطقية الخمسة ـ وبين مصادرها وأدواتها كما أفادنا الأستاذ؛ بأنَّ المنهج هو الصغرى والكبرى بموادها المختلفة وصورتها القياسية حصراً، والمصدر أو الأداة المعرفية هو منشأ انتزاع الصغرى والكبرى.

ثمَّ قد تبيَّن ممَّا ذكرنا أنَّ مبادئ العلم هي قوام المنهج المعرفي، فالمناهج تعددت بتعدد مبادئها، لذلك لا يأتي ما أوردناه على الأستاذ سابقاً[2] من تركه المنهج رأساً آخر يُضاف إلى الرؤوس الثمانية. نعم في مصطلحات أرباب نظرية المعرفة يرجع المنهج إلى المدرسة والمدرسة إلى المصدر والأداة المعرفية، فالمناهج هناك أربعة

---

(١) راجعها مفصّلاً في كتاب الأستاذ «أصول المعرفة والمنهج العقلي».

(٢) حيث قلنا في الصفحة ٢٢ : «ثمَّ وإن لم يُجعل المنهج المعرفي رأسًا من رؤوس العلم الثمانية أو التسعة أو الأكثر من ذلك التي اتضح لك منها في الفقرة السابقة أربعة، إلَّا أنني أرى أنَّه أكثر من ضروري إذا ما قيس بواضع العلم ومؤسسه أو أبوابه، لا بل إنَّه أهم من غاية العلم ورتبته كرؤوس أخرى للعلم».

هي: منهج العقل، ومنهج التجربة، ومنهج الأخبار أو الوحي، ومنهج الكشف والشهود، وهذا كما ذكرنا تسامح في الاصطلاح منهم لا ينبغي الغفلة عنه.

بهذا البيان المهم للمراد من المنهج نصبح قادرين على معرفة منشأ التخبط الذي يعيشه الكثير ممَّن كتب حول المنهج، إذ نجد **بدوي** مثلاً يختزل كلَّ المناهج المؤدية إلى معرفة الحقيقة والكشف عنها في منهجين هما ـ على حدِّ تعبيره ـ: الاستدلال، والتجريب، ثمَّ نجده بعد ذلك يضيف منهجاً آخر نتيجة اختلاف المستَقرَأ في المنهج الذي أضافه عن المستَقرَأ في منهج التجريب فتصبح المناهج عنده ثلاثة؛ فـ «المنهج كما نريده هنا ... يجب قصره على الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم النظرية. وتبعاً لاختلاف هذه العلوم، تختلف المناهج؛ ولكنها يمكن أن ترد إلى منهجين هما الاستدلال والتجريب، يضاف إليهما منهج ثالث خاص بالعلوم الأخلاقية أو التاريخية هو منهج الاسترداد»[1].

إلَّا أنَّه بعد ذلك أضاف منهجاً رابعاً أسماه المنهج الجدلي[2]، وحصر المناهج المعرفية في هذه الأربعة.

إلى غيره ممَّن ألَّف في هذا المجال وجعل في بعض الأحيان صور المناهج في عرض بعض المناهج، أو تفنَّن بتكثير منهج واحد إلى مناهج متعددة لكون الجزئيات المستَقرأة متغايرة فيما بينها، كالمناهج المذكورة المدَّعاة لما نسبوه من العلوم للإنسان.

وكيف كان فإننا في الواقع يمكن أن نضيف شاهداً آخر على وحدة المناهج المدَّعاة وعدم تعددها، وهو مشكلة تعميم نتائجها، فمرجعها وإن كان إلى عدم قابلية الكثير من الظواهر الإنسانية للتجربة والاستقراء، والتأكيد على وجود مناهج أخرى غيرها، إلَّا أنَّه يشير بوضوح إلى الاستقراء الحسي أيضاً، أي السعي للوصول

---

(١) «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص ٦ ـ ٧.

(٢) نفس المصدر / ص١٨ ـ ١٩.

إلى نتائج عامة من خلال تتبع الظواهر الخاصة، فقد اعترف أرباب هذه العلوم بعجز تلك المناهج عن تعميم النتائج، خذ مثلاً منهج دراسة الحالة حيث قيل: «والمشكلتان الأساسيتان في منهج دراسة الحالة هما كما يلي:

أولاً: إنَّ عمومية النتائج التي نحصل عليها عن طريقها تعد محل شك؛ وذلك لصعوبة التأكد من أنَّ الأفراد موضع الدراسة يمثلون المجتمع الأصلي الذي ينتمون إليه ...»[١].

وفي نفس المنهج قيل: «صعوبة التعميم بالنسبة للنتائج التي يتم التوصل إليها باستخدام هذا المنهج؛ وذلك لاختلاف الحالات عن بعضها»[٢].

وكذا قيل في منهج المسح الاجتماعي: «إنَّ الاعتماد على المسوح الاجتماعية، لا يمكِّن الباحث من إصدار تعميمات واسعة تفيد النظريات العلمية»[٣]، إلى غيرهما من المناهج الأخرى المبتلاة بنفس المشكلة.

هذا ولعله من المناسب مع ذكر مشكلة التعميم أن نختم هذه الملاحظة بالإشارة إلى الفرق بين الاستقراء والتجربة عند الحكماء لارتباطه بها، **فالفارابي** أوضح نقطة التغاير والاختلاف عند بيانه مواد البرهان الأوليات والتجريبيات[٤] وتمييزه بينهما، وذكر أنَّ التجربة شبيهة بالاستقراء إلَّا فيما يصلان إليه من نتيجة، فنتيجة التجربة يقينية ونتيجة الاستقراء غيرُ يقينية، ثـمَّ إنَّ الكثير من الناس يستعملون أحدهما مكان الآخر، وليس ذلك إلَّا لأنَّ صورة التجربة في الحقيقة هي الاستقراء، أي الانتقال من الجزئي إلى الكلي بتَتَبُّع الجزئيات وتكرار مشاهدتها، وإليك حاصل ما قاله الفارابي في قضايا البرهان: «فالمقدمات الكلية التي بها يحصل

---

(١) «علم النفس أصوله ومبادئه» لكلٍّ من الدكتور أحمد محمد عبد الخالق، وعبد الفتاح محمد دويدار / ص٩٢.

(٢) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٥٠.

(٣) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤٠.

(٤) «المنطقيات» للفارابي / ج١ / ص٢٦٩.

اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: أحدهما الحاصل بالطباع، والثاني الحاصل بالتجربة.

والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الأوقات أنَّا كنا جاهلين به، ولا أن نكون قد تشوَّقنا معرفته، ولا جعلناه مطلوباً أصلاً في وقت من الأوقات، بل نجد أنفسنا كأنَّها فطرت عليه من أول كوننا، وكأنَّه غريزي لنا لم نخلُ منه ... والحاصلة بالتجربة: هي المقدمات الكلية التي تُيقِّن بها هذا التيقن عن تعمد منا للإحساس بجزئياتها، إمَّا قليل منها وإمَّا كثير. فإنَّ التجربة هي أن نتصفَّح جزئيات المقدمات الكلية، ونتأمّل محمولها في واحد واحد منها، ونتَتَبَّعه في جميعها أو في أكثرها، إلى أن يحصل لنا اليقين الضروري، فإنَّ ذلك الحكم حكم على جميع ذلك النوع.

وهي شبيهة الاستقراء، غير أنَّ الفرق بينها وبين الاستقراء أن الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي، والتجربة هي ما يحصل عنها اليقين بالحكم الكلي.

وكثير من الناس يبدِّلون كلَّ واحدٍ في هذين الاسمين بدل الآخر، إلَّا أنَّا نحن لا نبالي كيف جرت العبارة عن هذين المعنيين، ونبيِّن ها هنا أيضاً أنَّ النفس ليست تقتصر في هذه على مقدار ما يُتصفَّح منها، بل تحكم بعد التصفّح بحكم عام يشمل ما قد تُصفِّح وما لم يُتصفَّح»[1].

ونحن بعد نص الفارابي هذا لا بدَّ أن نبيِّن سرَّ تحقق اليقين من التجربة وعدم تحققه من الاستقراء، مع أنَّ تكرر المشاهدة في كليهما ناقص غير تام.

أمَّا عدم إفادة الاستقراء لليقين؛ فإنَّ الاستقراء كما علمت هو تفحّص الجزئيات للوصول إلى حكم كلي عام، وثبوت محمول القضية المشتملة على هذا

---

(١) «المنطقيات» للفارابي / ج١ / ص٢٧١.

الحكم العام لموضوعها بالاستقراء لا يكون إلَّا إذا كان ثبوت المحمول لجزئيات الموضوع بيِّنا بنفسه بلا سبب؛ فإنَّ الجزيئات التي تخضع لعملية الفحص إمَّا أن تكون بيِّنة أو أن تكون غير بيِّنة، والاستقراء لا يجري إلَّا فيما كان بيِّناً من الجزيئات؛ أي لا بدَّ أن يكون حكم ومحمول الموضوعات الجزئية المستقرأة واضح الثبوت لها لكي يمكن حمله على الموضوع الكلي، بداهة أن تكون أحكام الجزئيات واضحة لتسري إلى الموضوع الكلي، فملاك الوضوح والبيان هذا الذي لمحمول الجزيئات في ثبوته لها حال تفحّصها واستقرائها هو الحس والمشاهدة الحسية بحسب الفرض، وهذا إنَّما يكون في الجزيئات الحقيقية كـ (زيد وعمرو وبكر) مثلاً، فتُثبِت بعد رؤيتك هؤلاء يضحكون الضحك حكماً كلياً للإنسان بما يندرج تحته من أفراد.

إلَّا أنَّ الحس لا يمنع الخلاف فيما لم يُحس، فإذا كنت قد رأيت زيداً وعمراً وبكراً يضحكون، فماذا عن خالد وغيره من أفراد الإنسان؟، وكيف لك أن تُثبِت لهؤلاء الضحك مع أنَّك لم ترَ أحداً منهم؟

فلا يكون تفحّص الجزيئات بالحس ممَّا يوجب في (كلِّ إنسانٍ ضاحك) وغيرها الدوام، ولن يكون اليقين ـ لو تعلّق به ـ حينئذ ثابتاً؛ إذ لا يمكن للحس نفي أمر جائز الزوال؛ بأن يمنع من انفكاك الضحك عن الإنسان ويمنع من زوال ثبوته له، فلا يكون من تلك القضايا المستقرأة يقين.

وأمَّا إفادة التجربة لليقين، فالمناسب في بيانها بحث التجربة في ثلاثة محاور على وجه الاختصار: **الأول**: هو ماهيتها، **والثاني**: حجيتها، **والثالث**: دائرة حجيتها.

ثمَّ من المناسب بداية التعرض لقاعدة ذوات الأسباب، وبيان موقع التجربة من هذه القاعدة الشريفة، فإنَّ التعرف على سرِّ إفادة التجربة لليقين يتوقف عليها.

أمَّا القاعدة؛ فأصل العلية من القواعد البديهية الأولية التي يتداولها أهل الحكمة إذ يقولون: إنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، أي أنَّ ثبوت شيء حقيقة وواقعاً أو ثبوت شيء لشيء كذلك لا يمكن أن يتحقق إلَّا بتحقق علَّته الموجبة له، وإلَّا فإنَّه يبقى في حيّز الإمكان ولا يخرج إلى حيّز الوجوب والضرورة؛ من هنا كانت قاعدة ذوات الأسباب، فكما أنَّ العلَّة التامة توجب ثبوت المعلول في الواقع، كذا العلم بها يوجب العلم بثبوت معلولها علماً حقيقياً واقعياً، أي أنَّ أصل العلية تتحدّث عن التوقف الوجودي العيني للمعلول على علَّته، بينما تتحدّث ذوات الأسباب عن التوقف العلمي.

ولمَّا لم يكن بناؤنا في هذا الكتاب الدخول في المطالب العلمية التي لا شأن لنا بها هنا، والتحرّز من بعض المصطلحات الخاصة بالحكماء، سنقتصر على بيان المراد من هذه القاعدة دون سرد البرهان عليها فليراجع في مظانه[١]، وزبدة القول: إنَّ العلم بالعلَّة التامة الموجبة للمعلول يؤمّن لنا اليقين بالمعلول؛ أي أنَّ العلم بعلَّة الثبوت يجعل ثبوت المعلول واضحاً لا يشوبه أيَّ خفاءٍ.

فلو أنك أدركت أنَّ التغيّر وعدم الثبات علَّة حقيقية لحدوث العالم وعدم أزليته وليست اتفاقية، لأصبح ثبوت الحدوث له واضحاً لديك لا يشوبه شك ولا ريب؛ إذ إنَّ منشأ الشك هو الجهل بعلَّة الثبوت والفرض أنك علمت بها؛ ولمَّا كان التغيُّر علَّة تامة حقيقة كان العلم بها علماً حقيقياً، فكما أنَّ العلَّة التامة لا تنفك عن معلولها كذا العلم بها لا ينفك عن العلم بمعلولها.

ثمَّ لا بدَّ من التنبيه إلى أمرين:

**الأول**: في كون العلم الحاصل من هذه القاعدة علماً كلياً وليس جزئياً، فبعض الجزيئات وإن كانت بديهية، كبداهة بياض هذا الحائط مثلاً، إلَّا أنَّ ذلك ليس في كلِّ حائطٍ؛ لعدم اشتمال الحائط على أمر ذاتي يفرز البياض ليكون بالتالي

---

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٢١.

علَّة لثبوت البياض للحائط في جميع أفراده على نحو الدوام. فعلمك ببياض هذا الحائط وإن كان يقيناً مطابقاً للواقع إلَّا أنَّه ليس علماً بثبوت الشيء من أسبابه الذاتية، وإنَّما هو نتيجة المشاهدة الحسية ليس إلَّا، لذلك كان جزئياً قاصراً على مورد المشاهدة فقط.

وبناءً على ما تقدم، فإنَّ ذوات الأسباب لا تعلم علماً كلياً إلَّا بأسبابها.

**الثاني**: في كون متعلّق العلم في هذه القاعدة هو القضايا النظرية دون تلك الأولية البديهية، أي ما كان من المحمولات ممكن الثبوت للموضوعات دون ما كان منها واجباً ضروري الثبوت لها؛ وذلك لأنَّ الضرورة ملاك الاستغناء عن العلَّة، والإمكان ملاك الاحتياج لها، فكلُّ محمول يفتقر إلى علَّة في الثبوت لموضوعه يكون مجرى لهذه القاعدة. أمَّا المحمول الذي لا يفتقر إلى علَّة في الثبوت لموضوعه، فلا تشمله هذه القاعدة ولا تجري فيه، وهذا إنَّما يكون في القضايا الأولية التي يكفي فيها تصوّرالموضوع والمحمول لثبوت المحمول، فلا يحتاج ثبوت المحمول إلى علَّة وسبب وراء ثبوت الموضوع نفسه.

هذا وعليك أن تعلم أنَّ التجربة ليست إلَّا وسيلة لإحراز الأسباب التي يمكن توسيطها بغية الحصول على نتائج برهانية، أي أنَّها تكشف لنا عمَّا يقع وسطاً في القياس البرهاني.

فلا تكون بذلك في عرض قاعدة ذوات الأسباب، وإنَّما تكون في طولها، لأنَّها تنقّح موضوعها بإحرازها العلَّة والسبب الحقيقيين، وبهذا يتضح وجه الانتفاع بها في البرهان.

إلَّا أنَّ السؤال ينقدح بصورة مباشرة عن كيفية إحرازها للأسباب؟ والذي يكفل الجواب عنه المحاور الثلاثة التي ستأتي في سياق البحث.

فالتجربة عبارة عن تكرار المشاهدة لجزيئات متماثلة تحت ظروف مختلفة لأجل إحراز السبب المؤثِّر، وحاصل ما ينتج عنها هو صغرى قياس اقتراني برهاني

مفادها أنَّ (بعض أفراد المؤثِّر يصدر عنه ذلك الأثر بشكلٍ دائمي أو أكثري)، تقترن بكبرى ضرورية مفادها (كلما كان الأثر دائمياً أو أكثرياً كان علَّة بالذات له)، فنصل من خلالهما إلى العلَّة والسبب المؤثِّر الذي نبحث عنه.

فتكرار المشاهدة ـ التجربة ـ هو ما أحرز لنا صغرى هذا القياس، أمَّا كبراه فمدركها بداهة[1] أنَّ (الأمر الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً).

ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، بل إنَّ هناك قياس آخر استثنائي حاصله: (كلما كان بعض أفراد طبيعةٍ واحدةٍ علَّة بالذات لأثر كانت جميع أفراد الطبيعة علَّة بالذات لذاك الأثر)[2]؛ أي كانت كلّ أفراد الطبيعة تقتضي هذا الأثر اقتضاءً حقيقياً لاقتضاء بعض أفرادها له كذلك.

فالتجربة شكّلت صغرى القياس الأول واقترنت بكبرى ضرورية، أمَّا القياس الثاني فكان مقدَّم شرطيته نتيجة القياس الأول ولزوم تاليه ضروري، فأنتج هذان القياسان بمجموعهما قضية عامة برهانية كان للتجربة دور في تحققها.

وليتضح المطلب أكثر إليك هذا المثال؛ أمَّا القياس الأول فحاصله:

(بعض النار تحرق دائماً أو في أكثر الأحيان، وكلُّ ما كان كذلك كان علَّة بالذات للإحراق، فالنار إذاً علَّة بالذات للإحراق).

وأمَّا القياس الثاني فحاصله: (كلما كان بعض النار علَّة بالذات للإحراق، كانت كلّ نار علَّة بالذات له)، وباستثناء عين القضية الأولى تثبت القضية الثانية المطلوبة، وهو أنَّ (كلَّ نارٍ علَّة بالذات للإحراق).

كما لك الاستعانة بتمثيل الشيخ الرئيس للتجربة بنبات السقمونيا[3]، وهو

---

(١) أمَّا ما أثاره السيد الشهيد محمد باقر الصدر ﵀ من عدم بداهتها، فليس من شأن هذه الدراسة مناقشته، ولك أن تقف على القول الحق في الفصل التاسع ممَّا قرَّرناه من شرح الأستاذ للمقالة الأولى من برهان الشفاء.

(٢) هذه صورة القياس الاستثنائي.

(٣) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٩٥.

نبات صمغي طبي يستخرج منه نوع خاص من الصمغ، يصبح بخلطه مع بعض المواد مسهِلاً مفرزاً للصفراء.

فعند تكرر مشاهدة إسهال أفراد نبتة السقمونيا إلى الحد الذي تُستبعد فيه الصدفة والأسباب الاتفاقية كلها بحسب حكم العقل، نكتشف اشتمالها على قوّة في داخلها مسهلة للصفراء، لذلك نطلق حكماً كلياً بأنَّ (كلّ سقمونيا مسهِلة).

فتكرر مشاهدة إسهال أفراد السقمونيا كان بحسب البيان السابق صغرى القياس الأول، ثمَّ إنَّ إكتشاف علّيتها التامة أو اقتضاءها الإسهال كان ببركة كبراه، أمَّا تعميم الحكم لجميع أفراد السقمونيا ـ ما تمّ تجربته وما لم يتمّ في الماضي والحاضر والمستقبل ـ أي الحكم على طبيعة هذا النبات، فللقياس الثاني الخفي الذي لم يعد عليك خفياً.

فحاصل التجربة هو الانتقال من عروض الأثر لبعض أفراد الطبيعة إلى استنتاج كلية تشمل الطبيعة بجميع أفرادها، وعمدة ذلك (الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً)، التي كشفت عن القوَّة الموجودة في حقيقة وطبيعة هذا النوع من النبات.

وبذلك بات الفرق بين التجربة والاستقراء واضحاً، وإن وُجد من يدّعي عدم الفرق بينهما ـ بناءً على أنَّهما تكرار للمشاهدة فقط ـ فإنَّه ليس على صواب؛ لأنَّ المراد من التجربة هو تكرار المشاهدة الهادفة لاستبعاد الأسباب الاتفاقية، المؤدي ـ هذا الاستبعاد ـ إلى استنباط العلّة الذاتية مع قياس خفي بخلاف الاستقراء.

ثمَّ لا ينبغي توهم أنَّ التجربة بناءً على هذا البيان هي عين الاستقراء؛ بأنَّ ما ذُكر حدّاً للتجربة هو في الواقع حدٌّ للاستقراء، فالاستقراء تكرار للمشاهدة، وبضميمة الكبرى إليه ثمَّ القياس الخفي تحصل التجربة؛ لأنَّ الاستقراء كالتجربة على مستوى الصورة، أي من جهة تعميم الحكم المشاهد في بعض الجزئيات إلى

جميعها، إلَّا أنَّ التجربة مبنيَّة في تعميمها الحكم على العلم بالأسباب الذاتية الحقيقية، لذلك أفادت اليقين البرهاني، بخلاف الاستقراء فإنَّه يعمم الحكم بعد تكرار المشاهدة دون العلم بالأسباب والعلل الذاتية والالتفات إليها، فلم يتعدَ الظن فيما يفيد.

**وبعبارةٍ أخرى**: ينقّح الاستقراء كبرى القياس، فتكون حسية لا عقلية، ثمَّ تُضم إليها صغرى تعتبر الأفراد المستقرأة تمثل كلّ أفراد الطبيعة الكلية، وهذا هو موطن الخلل المانع من حصول اليقين الكلي، على خلاف التجربة حيث تكون صغرى القياس في صورة قضية جزئية واقعية، ثمَّ تُضم إليها كبرى عقلية بديهية، لتنتج بعد ذلك نتيجة جزئية يتم تعميمها بناءً على قياس برهاني استثنائي؛ وعليه فلا يمكن مقايسة التجربة بالاستقراء.

أضف إلى ذلك أنَّ الاستقراء إنَّما يكون بالتتبُّع الكمي للجزئيات، على خلاف التجربة التي تقوم على أساس التتبع الكيفي للجزئيات تحت شرائط مختلفة يحددها العقل مسبقاً.

وقد ذكرنا في الأثناء أنَّ التجربة تنقّح موضوع قاعدة ذوات الأسباب؛ إذ نعلم من خلالها السبب والعلَّة، وننطلق منهما للعلم بالمسبَّب، فتكون ذوات الأسباب قد عُلمت بأسبابها.

**والحاصل**: إنَّ الاستقراء يفيد الظن فقط، والوجه إن كان عدم استيفائه جميع الجزئيات المشاهدة، فإنَّه وإن كان وجهاً مشتركاً بينه وبين التجربة، إلَّا أنَّ الأخيرة امتازت عنه بوجه آخر وهو كبرى ضرورية حاصلها أنَّ (الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً) تتولى الكشف عن السبب الحقيقي للحكم، الأمر الذي يسوِّغ سريانه إلى جميع أفراد الطبيعة.

فالسبب الذاتي الحقيقي إذاً هو مناط حصول العلم واليقين في التجربة بخلاف الاستقراء، فإنَّ تعميم الحكم المشاهَد لصرف المشاهدة دون أن يعتمد

المستقرِئ في ذلك على وجه وجيه لا يوقع إلّا الظن، و ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[1].

هذا ولكن التجربة وإن أفادت علماً بقضية عامة إلّا أنّها إنّما تفيد ذلك بنحوٍ مقيَّد، فإنَّها مشروطة في إفادة اليقين بمراعاة شرطها، وشرطها الواجب مراعاته أن يكون موضوع النتيجة مساوٍ لما تمّ تجربته وليس أعم منه، فلا ينبغي تسرية المشاهَد إلى ما لم تقع عليه المشاهدة.

**بيان ذلك**: إنَّ التجربة كما علمت معتمدة في تحصيل العلم على الكشف عن السبب الذاتي، إذ لا شك في وجود علَّة حقيقية فيما يصدر عنه الأثر بنحوٍ دائمي أو أكثري، وهذه الجهة لا مشكلة فيها، إلّا أنَّ المشكلة تكمن في حدود هذه العلَّة الحقيقية؛ أهو الموضوع الذي تمَّ تجربته أم ما هو أعم منه؟، سواء أكان هذا الأعم هو طبيعة الشيء المجرَّب، أم لم يكن.

فهب أننا لم نجرِّب إلَّا السقمونيا الخضراء ـ لو فرض للسقمونيا ألوان متعددة ـ وفي الهند فقط؛ فهل سبب الإسهال موجود في خصوص السقمونيا الهندية الخضراء، أم أنَّه في طبيعة هذه النبتة، خضراء كانت أم حمراء، في الهند كانت أم في بلاد أخرى؟

فلا يُسمح بالتعميم بمقدار أوسع ممَّا وقعت عليه التجربة؛ مخافة عدم اشتمال ما لم تقع عليه التجربة على السبب الحقيقي والخصوصية التي اشتمل عليها الموضوع المجرَّب، ولو تمّ التعميم لأُخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ إذ من غير المعلوم ترتب الأثر على ما هو أعم من المجرَّب دائماً أو في أكثر الأحيان ليكون علَّة حقيقية، فلم تكن أفراد السقمونيا التي في إيران موضوعا للتجربة، ومن غير المعلوم إشتمالها على السبب الحقيقي الموجب للأثر المذكور كإشتمال سقمونيا الهند التي وقعت عليها التجربة.

---

(١) سورة يونس الآية ٣٦.

وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات معناه أخذ الاتفاق والصدفة مكان السبب الحقيقي، فالتجربة وإن كانت تحقق لنا العلم بوجود سبب حقيقي في الموضوع المجرَّب، إلّا أنَّها لا ترفع جهلنا بماهيته، فلا شك في اشتمال سقمونيا الهند الخضراء على قوَّة الإسهال، إلّا أنَّ ماهية هذه القوَّة لا تحرزها لنا التجربة؛ أهي حمض الأمينيك مثلاً، أم نوع نوع آخر من الكيماويات المحرز وجودها في هذه السقمونيا، غير المحرز في السقمونيا الإيرانية التي لم تُجَرَّب؟

أمَّا دائرة حجية التجربة وحدودها، فلا تتعدى المادي المحسوس؛ إذ لا يمكن مشاهدة غيره وملاحظته لتتكرر مشاهدته.

هذا زبدة ما أورده الحكماء في موضوع التجربة، فليراجع منها مثلاً تاسع فصول أولى مقالات برهان الشفاء للشيخ الرئيس وشرح أستاذنا لها، فمن تحدّث عن ضرورة مبدأ العلية في تعميم النتائج في العصور الأخيرة لم يأتِ بجديد، كالبدوي حيث قال: «المنهج الاستقرائي أو التجريبي يقوم .... على مبدأ عام أو مصادرة هي مبدأ العلية. وهنا يلاحظ أنَّ كلمة العلية كانت تفهم بمعانٍ عدة، تكاد أن ترجع فيما قبل نهاية القرن الماضي إلى معنى واحد هو وجود قوة تحدث أثراً ما يسمّى المعلول...»(١)، لا بل خلط بينه وبين قاعدة ذوات الأسباب وإن توقفت هذه على تلك.

**الملاحظة الثانية**: هي عدم رجوع مشكلة موضعة الظاهرة الإنسانية إلى ما ذُكر من وجود اعتبارين أساسيين هما: اتحاد ذات الباحث والموضوع المبحوث عنه من جهةٍ، وقبلياته المعرفية وخلفياته العقائدية والآيديولوجية من جهةٍ أخرى.

وإنَّما يرجع أصل هذه المشكلة إلى عدم اتّباع المنهج العقلي المتمثّل ـ كما ذكرنا ـ بمنطق المعلِّم الأول أرسطو طاليس، الذي يحتم على أيِّ باحث معرفة مكان وموضع كلّ علم ومرتبته بين العلوم الأخرى وموضوعه، ومبادئه أو منهجه الذي

---

(١) «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص١٧١.

يكشف عن مسائله وقضاياه.

فالاستقراء والتجربة - التي لم يرَ أتباع الرؤية الكونية المادية الإلحادية سواهما منهجاً للبحث والمعرفة - موجودان في المأثور عن أرسطو، إلَّا أنَّه لم يُعْمِلهما - كما سيأتي - في غير ما هما له، ليقع في محذور اتحاد الذات والموضوع، وتتأثر نتائجه بقبلياته وخلفياته، أو يعجز عن الوصول إلى نتائج كلية عامة.

فالحق أنَّ المنهج التجريبي خاص بالعلوم الطبيعية فقط، ولم يُخْفِ أرباب علم المناهج هذا الأمر، فالمنهج التجريبي «هو منهج العلوم الطبيعية على وجه التخصيص»(١). ومن الغريب حقّاً الالتفات إلى ذهاب الحكماء إلى هذه الحقيقة وعدم الاعتداد بها ودراستها؛ إذ «يجمع المناطقة أيضاً على أنَّ الاستقراء لدى أرسطو يعني منهج البحث في العلوم الطبيعية»(٢).

فكثير من علوم الإنسان هذه لا مكان للتجربة والمنهج التجريبي في معرفة مسائلها، كالإلهيات التي لا دور إلَّا للبرهان في كشف حقائقها، وكذا الاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والتربية وغيرها ممَّا يملأ الوحي فيها منطقة فراغ البرهان، اللّهُمَّ إلَّا في تنقيح موضوعات وبيان جزئيات الكليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية والتربوية وغيرها ممَّا بيَّنه الوحي.

فلتحديد موضوعات كليات هذه العلوم وكبرياتها الثابتة بالوحي لا مناص لنا من المنهج الاستقرائي الحسي، ولعلَّ ما قاله بعض متخصصيها يشهد لذلك؛ حيث «يرى المختصون أنَّ الإحصاء أداة علمية أصبحت الحياة الاجتماعية في حاجة ماسة إليها، خصوصاً كلما نمت المجتمعات، وتعقّدت في تركيبها، وتداخلت المشكلات الاجتماعية، وأصبح الآن من العسير تحديد هذه الموضوعات دون الاعتماد على الإحصاء»(٣).

---

(١) المصدر السابق / ص١٩.

(٢) «قواعد البحث العلمي والاجتماعي» للدكتور جمال محمد أبو شنب / ص٢٧.

(٣) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤٤.

ولا ينبغي أن يُفهم من اقتصارنا على ما بُيِّن بالوحي عدم وجود كليات وكبريات أخرى برهانية تشتمل عليها هذه العلوم، لا بل يمتنع خلوُّها من ذلك، الأمر الذي صرَّح به الشيخ الرئيس خلال حديثه عنها إذ قال: «وجميع ذلك إنَّما تُحقَّق صحة جملته بالبرهان النظري وبالشهادة الشرعية، ويُحقَّق تفصيلُه وتقديرُه بالشريعة الإلهية»[1].

إلَّا أننا إنَّما اقتصرنا على إيراد كليات الوحي لكثرة مبادئه التي تعتمدها هذه العلوم، وطغيانها على المبادئ البرهانية وإن توقف الوحي عليها.

ثمَّ إنَّ تفصيل مبادئ هذه العلوم والتمييز بين ما كان منها برهانيَّاً وما كان أخباريَّاً وحيانيَّاً أو كان تجريبيَّاً ـ إن وجد من الكليات والكبريات فيها ما يثبت بالتجربة ـ ، وكذا التمييز بين ما كان من مبادئها الوحيانيَّة أو التجريبيَّة مطلقاً وما كان نسبيَّاً، والنسبيُّ بين ما كان منه زماني وما كان مكاني، وما كان زمانياً ومكانياً معاً.

كلُّ ذلك من جملة ما يترتب على حل المشكلة الآتي في آخر فصول الكتاب، أي عقلنة العلوم التي ندعو من أراد التخصص في هذه العلوم وغيرها إلى الالتزام بها، ولعلَّ هذا الفرز والتمييز للمبادئ لو تمّ لموضوعات المسائل أيضاً وعُرف أيُّ المبادئ يصلح لأيِّ الموضوعات، ثمَّ طُبِّق مع بقية ما سيأتي على العلوم الاجتماعية أو السياسية مثلاً؛ لفُتح بابُ التطور المعرفي والعلمي أمامنا على مصراعيه.

وكيف كان فالحد الأدنى ممَّا اعترف به المتخصصون في العلوم الإنسانية هو عجز المنهج التجريبي عن كشف حقائق كلّ الظواهر البشرية؛ إذ اعتبروا (عدم إمكان استخدام المنهج التجريبي في جميع أنواع السلوك)[2] أحد عيوبه.

---

(١) «مدخل الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص١٤.

(٢) راجع «الموجز في منهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية» للدكتور سيف الإسلام سعد عمر / ص٨٤ ـ ٨٥ وغيره.

ثمَّ قد تعترض علينا بعد هاتين الملاحظتين بأنَّ بعض ما سجلناه خلالهما من نقاط لا يرد على من فلسف الكون فلسفة مادية، إذ لا يرى مجرداً ميتافيزيقياً ليتخذ الوحي منهجاً معرفياً يتدارك به عجز المنهج الاستقرائي الحسي.

ولا ننكر عليك هذا الاعتراض، إلَّا أننا ننبِّه بهذه النقاط إلى الخلل الحاصل لدى هؤلاء في تخليهم عن المنهج العقلي في فلسفة الكون، الذي سيؤدي تلقائياً إلى إنكار ما وراء الطبيعة، وانحصار العلم والمعرفة بتبع ذلك في خصوص الطبيعي المحسوس الذي لا يصل إليه إلَّا التجربة، وبعد ذلك الاصطدام بمساحة هائلة من القضايا التي يعجز عنها المنهج الاستقرائي الحسي.

فالحق أنَّ منشأ التخبط هو التخلي عن المنهج العقلي الخالص، والاكتفاء بالمنهج الحسي ـ التجريبي، الذي ساقهم بعد ذلك إلى اعتماد الرؤية الكونية الالحادية التي ألغت المجرَّد وانكبت على المادي فقط، فلم تجد أمامها إلَّا المنهج التجريبي، وأرادت بعد ذلك تطبيق هذا المنهج على كلِّ الموضوعات التي تواجهها البشرية وتبحث عن أحكامها، ولا سيَّما موارد الابتلاء اليومية الفردية والجماعية المتعلِّقة بسلوك الإنسان.

ثمَّ لماذا يسري هذا الأمر من محافل الغرب العلمية إلى محافلنا نحن، مع أنَّ رؤيتنا الكونية غيبية ميتافيزيقية تؤمن بما وراء عالم الطبيعة؟

**والنتيجة هي**: إنَّ بعضاً أقحم هذا المنهج في غير ما هو له، وبعض آخر اعترف بعجزه في هذه المواضع، فلجأ لابتكار منهج آخر، هو في الحقيقة إمَّا ليس منهجاً؛ إذ لا ميزان له أصلاً، أو أنَّه جزء ماهية المنهج، أو أنَّه يرجع بشكلٍ وبآخر إلى المنهج الاستقرائي الحسي.

### مؤسس المنهج التجريبي

أودُّ في هذا الاستطراد أن أقتبس مقتطفات من كلام **المعلِّم الأول**، أُثبت من خلالها سبقه في طرح المنهج الاستقرائي الحسي كجزء أساسي من علم المنطق، وهو

قانون ومنهج العقل الذي كشف النقاب عنه في القرن الرابع قبل الميلاد.

وسأبدأ بما تكرر في غير موضع من تعليمه الأول من التأكيد على أنَّ الحس أداة معرفية رئيسية من بين أدوات المعرفة، وليس أوضح في ذلك من نفيه حصول علم بلا حس في البرهان حيث **قال**: «ويظهر أنَّ مَن يفقد حساً من الحواس أنَّه يفقد علماً من العلوم؛ من قِبَل أن جميع ما يعلمه الإنسان ليس يخلو من أن يكون علمه إمَّا بالاستقراء وإمَّا بالبرهان.

فأمَّا البرهان، فإنَّه يكون من المقدمات الكلية. وأمَّا الاستقراء، فإنَّما يكون من الأمور الجزئية ... وكان متى فقدنا حساً ما فلا طريق إلى استقراء محسوسات تلك الحاسة، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية التي في ذلك الجنس، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان على شيء في ذلك الجنس. فإذاً متى فقدنا حساً ما فقدنا علماً ما»[1].

فأنت ترى بجلاء كيف يحصر أرسطو العلم بالبرهان واستقراء المحسوس، بل إنَّه يُبيِّن في هذا النص أنَّ الحس هو الأساس في العلم ولو كان برهانياً، فالعلم مطلقاً عند أرسطو متوقف على الحس؛ إذ لا علم عنده بلا حس.

وقد صرَّح بهذا التوقف في مواضع أخرى، من ذلك ما قاله في "**علم الأخلاق**": «كُلُّ معلومٍ مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي. الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية»، **ثمَّ يضيف ويستخلص**: «والاستنتاج مستخرج من الكليات. على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج وبالنسبة لها لا يمكن إجراء الاستنتاج، فهي إذاً نتيجة الاستقراء»[2].

ثمَّ لم تقتصر نصوصه على بيان أهمية الحس واستقراء المحسوس، وإنَّما اتخذ

---

(١) «تلخيص كتاب البرهان» للمعلِّم الأول / ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) «علم الأخلاق» لأرسطو / ج٢ / ص١٢٠.

موقفاً مقابل أولئك الذين لم يلتزموا الاستقراء الحسي والتجربة في علوم الطبيعة منهجاً لهم حيث قال: «أمَّا نحن فليكن وضعنا أنَّ الأمور الطبيعية كلها أو بعضها متحرك. وذلك بَيِّنٌ من قِبَل الاستقراء»(١).

لا بل شنَّع على هؤلاء كما ذكر **الدكتور مصطفى النشار** فـ«قد كان أرسطو من أشد المهاجمين لمن يعاندون شهادة الحواس ويستهينون بها في إدراك هذا الأمر بحجة أنَّه ينبغي اتّباع العقل فقط، ووصف هؤلاء وعلى رأسهم فلاسفة ايليا بالجنون والضلال»(٢).

ولسنا نبالغ في نسبة سبق أرسطو إلى تأسيس المنهج التجريبي ومن ثَمَّ تطبيقه وتفعيله، حيث نراه يُميِّز بين مجموعتين من الفلاسفة في رؤيتهم للظواهر الطبيعية: مجموعة تشاهد وتكرر الملاحظة والمشاهدة في فحص الطبيعة وتَتَبُّعِها، ومجموعة لم تهتم بهذه الملاحظات والمشاهدات، وحال المجموعة الأخيرة التائهة في نظره أسوأ من الأولى، فـ«السبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة يرون ـ أقل من الآخرين ـ الظواهر التي هي محل وفاق بين الناس جميعاً هو عدم المشاهدة، وعلى ضدّ ذلك الذين استزادوا من فحص الطبيعة، أولئك أحسن حالاً في استكشاف هذه المبادئ التي يمكن أن تنسحب بعد حوادث ما أكثر عددها، لكن هؤلاء الذين هم تائهون في نظريات معقدة لا يلاحظون الأحداث الواقعة، وليست أعينهم موجهة إلَّا إلى عدد قليل من الظواهر، وهم يحكمون بسهولة كبرى»(٣).

ثمَّ لنا أن نستكشف من العديد من نصوص له أخرى اعتماده هذا المنهج، وذلك من خلال عرضه نتائج ما أوصلته إليه التجربة، لا بل إننا نجده في بعض النصوص يعرض التجربة من ألفها إلى يائها، ولا يقتصر على ذكر نتائجها فحسب،

---

(١) «علم الطبيعة» لأرسطو / ج١ / ص٨.

(٢) «نظرية العلم الأرسطية» للدكتور مصطفى النشار / ص١٥١.

(٣) «الكون والفساد لأرسطو» / ص٩٨ / ترجمة أحمد لطفي السيد.

من ذلك ما بيَّنه **الدكتور مصطفى النشار** لتجربة اشتملت عليها آثار أرسطو العلوية حيث قال: «إنَّ الماء المالح أثقل من الماء العذب؛ لأنَّ الماء المالح كدر غليظ، والماء العذب صاف لطيف. أمَّا التجربة التي تثبت هذا، فهي (أنَّه لو أخذ من شمع ثمَّ سدّ رأسه، وصير في ماء مالح وترك فيه حيناً، ثمَّ أخرج وفتح، فإنَّه يخرج من داخله ماء قد نفذ من مسامه، ويوجد الماء المالح المحيط به على خلاف ذلك. وأيضاً فإنَّه لو أخذ فسحق وأذيب في ماء عذب حتى ينحل فيه نعِمًّا، ثمَّ ألقى في ذلك الماء بيض، وجد ذلك البيض طافياً على الماء الذي مَلُح؛ لأنَّ الماء يغلظ فيصير بمنزلة الطين فلا يرسب فيه البيض لغلظه، والبيض يرسب في الماء العذب).

ويُقدِّم الدليل الاستقرائي على صدق نتيجة التجربة **بقوله** بعد ذلك: (وقد ذكروا أنَّ بحيرة في فلسطين شديدة المرارة والملوحة، وأنَّه لو أُخذ إنسان أو دابة فشُدَّ وثاقه ثمَّ أُلقي فيه فيوجد طافياً لخفته وثقل الماء المالح، وليس يكون فيه حوت، وإن غمس فيها ثوب وسخ استنقى من وسخه من ساعته من شدة المرارة والملوحة التي فيها. وأيضاً فإنَّه يوجد رسوب السفينة الغرقة في الماء العذب، أبعد منه إذا رسب في الماء المالح، وذلك لخفة الماء العذب وثقل الماء المالح).

ويبدو من هذه التجربة تمثّل أرسطو فيها لخطوات المنهج التجريبي[1]، من البدء بالملاحظة وفرض الفروض المفسِّرة للظاهرة، ثمَّ إجراء التجربة والتيقّن من نتيجتها بالشواهد التجريبيَّة الواقعية، وإن كانت الخطوة الثانية المتمثّلة في فرض الفروض غير واضحة في المثال السابق، فإنَّها موجودة ضمناً، فما الفرض العلمي إلَّا القانون المفسِّر للظاهرة في صورة أولية، وإن أكدته التجربة والشواهد الحسية أصبح هو القانون الفعلي المفسِّر للظاهرة، وهكذا فعل أرسطو ضمناً في ملاحظته

(١) راجع «خطوات المنهج التجريبي» من «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص١٢٨ـ ١٥٦.

الأولية عن (أنَّ الماء المالح أثقل من الماء العذب)»[١].

أضف إلى كلِّ ما تقدَّم وغيرها من الشواهد التي لم نأتِ على ذكرها وصول **المعلِّم الأول** إلى المقولات العشر- أجناساً عالية ترجع إليها كلّ الأشياء، فلولا ضميمة التجارب الهائلة ـ لكلِّ ما أمكن الوصول إليه من كائنات الطبيعة ـ إلى ما أثبته البرهان لما أمكن الوقوف على هذه الأجناس.

على أنَّ تقسيم بعض لها قسمة ثنائية عقلية لم يكن إلَّا بعد أن أتمّ أرسطو استقراء كافة ما توصل إليه برهانياً وتجريبياً من أشياء. واللافت أنَّ غير أرسطو من الحكماء الذين أتوا بعده لم يُضف إليها أيَّ مقولةٍ جديدة، بل ربَّما قلَّل بعضهُم عدَدَها بدمج مقولتين منها وجعلهما مقولة واحدة.

ثمَّ يمكننا أن نضيف كذلك وصول **المعلَّم الأول** إلى الكليات الخمسة، فلا بدَّ له في هذا من السلوك الاستقرائي التجريبي أيضاً؛ لأنَّ تكرر مشاهدة الموجودات وكثرة تَتَبُّعِها هو الذي يكشف لنا عن اشتراك البعض وتباين الآخر، ثمَّ اختلاف نحو الاشتراك فيما كان مشتركا؛ بين تمايز المشترِكَين بأمور عرضيَّة كاللَّون والطول والعرض لا تؤثر على تباين الحقيقة، وبين تمايزهما بأمور ذاتية يجعل هذا التمايز حقيقة كل منهما مختلفة مغايرة للأخرى ... إلى غيرها من التفاصيل التي يتوقف حصولها لنا على المنهج الاستقرائي الحسي.

ثمَّ من الحري بي بعد كلّ هذه الشواهد، إضافة ما قيل في براعة أرسطو في العلوم الطبيعية التجريبيَّة من قِبَل مؤرِّخي الفلسفة وكبار العلماء التجريبيين من أبناء العصور التي حاربت منطقه وتعليمه الأول، فها هو **جورج لويس** يقول في مقام إبداء إعجابه بأحد كتب أرسطو: «إنَّه لكتابٌ فذٌّ، لا يماثله من حيث التفكير مؤلَّف قديم، ولا يجاريه من المؤلَّفات الحديثة إلَّا القليل في تفصيلاته الشاملة وبُعد غوره، إننا نجد بعضاً من أغمضِ المسائل في علوم الأحياء تُعالج فيه

---

(١) «نظرية العلم الأرسطية» للدكتور مصطفى النشار / ص١٥٤ ـ ١٥٥.

ببراعة رائعة، إذا أدخلنا في الاعتبار حالة العلم ذلك الزمان.

أمَّا أنَّ فيه أخطاء ومآخذ كثيرة وشيئاً غير قليل من التساهل في الوقائع فأمر لا يستغرب، ومع ذلك فإنَّه كثيراً ما يرقى في بعض مواضع، حتى يساوي مباحث كثير من علماء الأجنَّة الراسخين، بل هو يعلو عليها في بعض الأحيان وهكذا يبدو الكتاب لي»[1].

وممَّا قاله تشارلز داروين في خطاب بعثه إلى الدكتور وليم أوجل يبلغه فيه تسلمه ترجمة الأخير لكتاب أرسطو: «لقد كنت أقدر فضل أرسطو استناداً إلى مقتطفات من كتبه اطلعت عليها، ولكني كنت أبعد الناس عن إدراك مبلغه من الإعجاز، لقد كان لينيس وكوفييه معبودي على اختلاف طريقيّ العبادة، ولكني أراهما الآن ـ إذا قيسا بأرسطو ـ أشبه بالطلبة»[2].

بل كان أرسطو على حدِّ وولتر ستيس في تاريخه للفلسفة اليونانية مؤسساً لهذه العلوم مبتكراً لها: «ولا يجب أن ننسى أنَّ أرسطو لم يكن فيلسوفاً فحسب بالمعنى الحديث الضيِّق لهذا المصطلح، لقد كان إنساناً صاحب تعاليم شاملة كلية، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ... حتى أنَّ ميوله الطبيعية كامنة بالأحرى في مجال العلم الطبيعي عن الفكر المجرَّد ... وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل، فإنَّ خطته تتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة، ومن ثَمَّ أصبح مؤسس علمين على الأقل هما: المنطق، وعلم الحيوان»[3].

وأمَّا أتباع المنهج التجريبي ومن ألَّف وكتب حوله وأرَّخ للفلسفة في عالمنا الإسلامي، فالكثير منهم اعترف ـ فضلاً عمَّن دافع ـ بفضل أرسطو وحقيقة

---

(١) «تاريخ العلم» لجورج سارتون / ج٣ / ص٢٦٨؛ نقلاً عن نظرية العلم الأرسطية / ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) «تاريخ العلم» لجورج سارتون / ج٣ / ص٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ نقلاً عن نظرية العلم الأرسطية / ص١٥٨.

(٣) «تاريخ الفلسفة اليونانية» لوولتر ستيس / ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد / ص١٦٧.

أسبقيته في تأسيس هذا المنهج، ومن هؤلاء **الدكتور جمال أبو شنب** حيث قال: «ولعلّنا نستطيع القول إنَّ الفكر الأرسطي من بين هذه الفلسفات الميتافيزيقية قد اعتمد في دراسته لأسباب الظواهر على الأسباب الفاعلة في دراسة علم المنطق، والذي أسهم بشكلٍ فعَّال في تطور التفكير العلمي المنظم من خلال اهتمامه بالمنهج الاستقرائي وهو أحد موضوعات علم المنطق.

فقد أقام أرسطو (نظرية الاستقراء) والتي تمثّل الجذور الأولى للمنهج التجريبي المعاصر (معتمداً على الانتقال بالتفكير من الجزء إلى الكلّ) وإيراد الأمثلة التي تقدم دليلاً على صدق نتيجة عامة ... وقد كان أرسطو الأول في استخدامه لكلمة استقراء ... وفي هذا الصدد يجمع المناطقة أيضاً على أنَّ الاستقراء لدى أرسطو يعني منهج البحث في العلوم الطبيعية»(١)، والمنهج الاستقرائي عند المعاصرين يرادف المنهج العلمي الذي يريدون به المنهج التجريبي إذ «يتضمن المنهج التجريبي كلّ خطوات المنهج العلمي (منهج الاستقراء) الذي .....»(٢).

وكذا أنصف **يوسف كرم** المعلِّم الأول في تاريخه فلسفة اليونان؛ إذ صرَّح بتأسيسه العلم الطبيعي الذي لا تقوم له قائمة إلَّا بالمنهج التجريبي، وذلك في سياق الدفاع عنه في مسألة اشتراط ذكر جميع الجزئيات في الاستقراء، فإنَّه قال: «هذا اتهام باطل لا يعقل أنَّه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي»(٣)، كما بيَّن أسبقيته في تهذيب التجريب ووضع أركانه؛ إذ **قال**: «وبالجملة لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستوارت مل في منطقه الاستقرائي إلَّا وفي كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ تمكن معالجته بها»(٤).

---

(١) «قواعد البحث العلمي والاجتماعي» للدكتور جمال محمد أبو شنب / ص٢٦ ـ ٢٧.

(٢) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤٢.

(٣) «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم / ص١٦٢.

(٤) نفس المصدر / ص١٥٢.

أمَّا الدكتور **مصطفى النشار**، فيقول مصدِّراً الطبعة الثانية من كتابه "نظرية العلم الأرسطية": «وعلى الرغم من أنَّ فلاسفة اليونان ركَّزوا جلَّ اهتمامهم على الجانب النظري من العلم، وكان هذا أمراً طبيعياً من أناس لم يعرفوا قيمة التجربة ولم يهتموا إلَّا بالنظر العقلي في الطبيعة، إلَّا أنَّ هذا الأمر قد تغيَّر على يدي أرسطو، ذلك الفيلسوف العالم الفذّ، الذي أدرك أهمية الاستقراء وملاحظة الظواهر ملاحظة حسية، كما أدرك دور التجريب في فهم الظواهر الطبيعية المختلفة. وقد ورث أرسطو هذا الاتجاه نحو الاستقراء العلمي فيما يبدو من مهنة والده الطبيب ... لذلك فإنني اعتبر أنَّ أرسطو كان نقطة تحوّل في الفلسفة اليونانية، فعلى الرغم من أنَّه في الأساس كان يمثّل بفلسفته وعلومه ذروة الفكر اليوناني في كافة الميادين، إلَّا أنَّه انفرد من بين الفلاسفة اليونانيين الكبار بالاهتمام بالجانب الاستقرائي، وأسَّس علوم الحياة وخاصة علوم الحيوان، وكذلك علم الفلك والطبيعة كعلوم استقرائية تتخذ من الاستقراء والملاحظة الحسية نقطة بدء منهجية لا غنى عنها للوصول إلى الحقائق العلمية»(١).

فالنشار وإن لازمه الفصل بين العقل والتجربة في فكر أرسطو؛ وكأنَّ التجربة عند المعلِّم الأول منهجاً آخر في عرض العقل، إلَّا أنَّه ممَّن أنصفه عندما بيَّن أنَّه رائد التجربة ومؤسّسها.

ثمَّ يتابع معلِّقاً على الجو السائد في المحافل العلمية: «ولقد جرت عادة الكتَّاب والمؤرِّخين للفلسفة على أن ينظروا إلى أرسطو باعتباره فيلسوفاً نظرياً اهتم بقضايا الوجود والمعرفة والأخلاق إلخ ... على أساس من منهجه العقلي الصرف، وتغافلوا دائماً عن هذا الجانب التجريبي الاستقرائي من فلسفته»(٢).

كما بيَّن بعد ذلك ولم يُخفِ إصرار المحافل العلمية على إنكار هذه

---

(١) «نظرية العلم الأرسطية» للدكتور مصطفى النشار / ص٥.

(٢) نفس المصدر / ص٥.

الحقيقة: «وقد توقعتُ أن تلقى هذه النتائج التي توصلت إليها اهتماماً من قبل الدارسين والمختصين بالدراسات العلمية والفلسفية على حدٍّ سواء، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث، فقد ظلَّ الدارسون ـ باستثناء قلة قليلة من الزملاء والتلاميذ ـ على عهدهم القديم في النظر إلى أرسطو على أنَّه مثل أستاذه أفلاطون من الفلاسفة العقلانيين النظريين، وعلى أنَّ الفلسفة اليونانية ككلٍّ بما فيها أرسطو لا تهتم بالاستقراء ولا بالمعرفة الحسية إلخ ... هذه الادّعاءات والتعميمات التي لم تعد في اعتقادي صالحة لأن تردد، خاصةً وأنَّ الحقيقة ـ إذا ما اطلعنا على نصوص فلاسفة اليونان جيداً وخاصةً نصوص أرسطو ـ غير ذلك»[١].

هذا ما كان من **الدكتور النشار**، وهو الذي وصف نفسه في تصدير طبعة كتابه هذا الأولى قبل أن يعرف أرسطو قائلاً: «كنت أُعجب وأُقدر براعة فلاسفة العصر الحديث منذ فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت، الذين حملوا لواء مناهضة هذا المذهب (الجامد) والدفع بآراء ومناهج جديدة ... ولكن لا أخفي عليك عزيزي القارئ أنَّ هذه الآراء بدأت تتبخر شيئاً فشيئاً بعدما بدأت أقرأ بعناية مؤلَّفات أرسطو المنطقية والعلمية ... فأرسطو هو فيلسوف المنهج الجديد، هو العالم الذي أسَّس مدرسة علمية لا يتوقف التلاميذ فيها عند المشاهدات وجمع الملاحظات عن النباتات والحيوانات وآفاق العالم وظواهره ... لقد هالني أن أجد ذلك الشبه الكبير بين منهج أرسطو في الاستقراء وبين منهج من انتقدوه وثاروا عليه في مطلع القرن الحديث، كما هالني ذلك الإطراء الشديد من علماء الحياة على أبحاث لأرسطو عن الحيوان ...»[٢].

فموضوع التجربة إذاً من مواضيع ومسائل التعليم الأول، التي دأب أرسطو على تحقيقها في كتبه وإضافة ما يمكن إضافته إليها، فضلاً عن تطبيقها بمنتهى

---

(١) المصدر السابق / ص٦.

(٢) المصدر السابق / ص١١.

البراعة مع محدودية الوسائل والأدوات وعدم توفرها في ذلك العصر، فهي من المواضيع التي سبقت ميلاد السيِّد المسيح عليه السلام، فضلاً عمَّن سار على نهجه كالمعلِّم الثاني والشيخ الرئيس وابن رشد ممَّن سبق أصحاب النزعة المادية، إذ تعرَّض لها بشكلٍ مفصَّل؛ فمن حقيقتها وشرائطها إلى حجّيتها ثمَّ دائرة الحجية وغيرها من الأبحاث التطبيقية المرتبطة بها موجودة في طيِّ تعليمه الأول، وإنَّما نؤكد على ذلك دفعاً لما قد يتداول في هذا العصر من ادّعاء اكتشاف التجربة وابتكارها منهجاً جديداً وبديعاً للمعرفة بديلاً عن البرهان لم يسبق للبشرية أن تعرَّفت عليه واطلعت على خباياه، فليس لنا أمام أصحاب هذا الادّعاء إلَّا أن نحيلهم ـ ناهيك عمَّا ذكرنا ـ إلى العناوين المفهرسة في التعليم الأول؛ ليجدو الاستقراء والتجربة عنواناً أساسياً منها، فهي أحد وسائل العلم ومن مبادئ البرهان عند البعض، إلَّا أنَّ دائرة أثرها وحجيتها لا تعدو المحسوسات والماديات، الأمر الذي حطَّ من قيمتها ولم يجعلها في رتبة غيرها من البراهين ذات المواد الأولية الصرفة.

فعدم شمولها لجميع مراتب الوجود واختصاصها بأدنى أوعيته شرفاً ـ وهو الوعاء الطبيعي المادي ـ حدَّد مقدار الحاجة إليها من جهةٍ، ولم يعطها قداسة غيرها من مناهج المعرفة من جهةٍ أخرى.

ولأجل هذا الوهم لنا ههنا موقفان:

**الموقف الأول**: نفي ادّعاء تأسيس فرنسيس بيكون لهذا المنهج، ففي هذا الادّعاء ابتعاد عن صراط الحق ومجانبة لجادة لصواب بعد النصوص التي ذكرناها، ولم يكن ما قام به هو وغيره كجون لوك وستيوارت مل إلَّا إقصاءً للمنهج العقلي البرهاني عن ساحة الفكر البشري، مقتصرين من المنهج العقلي العام ـ المنطق ـ على التجربة التي حجبت بعجزها الإنسان عن كثير من المعارف.

وإليك بعض النصوص التي راجت فيها هذه الدعوى:

ولنبدأ بمقدار من إجمال **الدكتور يوسف كرم** لفلسفة بيكون يشمل ادّعاء

بيكون نفسه إبداع المنطق والمنهج الجديد: «لأجل تكوين العقل الجديد لا بدَّ من منطق جديد يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق، وكان المعوَّل على النظر العقلي، فلم يتقدَّم العلم».

إلى أن قال متحدّثاً عن المنهج الاستقرائي: «هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسة؛ لأنَّ تصور العلم قد تغيَّر، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظريّاً بحتاً، أمَّا العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبيَّن في الظواهر المتعددة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها بغية أن يوجدها بالإرادة، أي أن يؤلِّف فنوناً علمية»[١].

ويقول برتراند راسل: «مع أنَّ فلسفة فرنسيس بيكون ليست في كثير من جوانبها وافية، فإنَّ له أهمية دائمة كمؤسس للمنهج الاستقرائي الحديث، وكرائد لمحاولة تنظيم الإجراء العلمي تنظيماً دقيقاً»[٢].

كما يقول كارل ياسبرز في هذا السياق: «يُعتبر بيكون مؤسس التجريبية الحديثة والعلوم ...»[٣].

ويقول هاري باروز أكتن عند وصفه ستيورات مل: «كان ستيورات مل الترجمان الرئيسي في القرن التاسع عشر لما يسمّى بالمنطق الاستقرائي. ومناهجه الأربعة المشهورة في البحث التجريبي لا تعدو أن تكون في الواقع صيغة محوَّرة لجداول فرنسيس بيكون في الحضور والغياب»[٤].

وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّ هذا هو الشائع عند التجريبيين الغربيين، ومنهم إلى غيرهم من العرب والمسلمين، حيث يقول عبد الرحمان بدوي: «في القرن السابع

(١) «تاريخ الفلسفة الحديثة» للدكتور يوسف كرم / ص٥٦ ـ ٥٧.

(٢) «معجم الفلاسفة» إعداد جورج طرابيشي / ص٢٢٨.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر / ص٦٣٩.

عشر، تمت الخطوة الحاسمة في سبيل تكوين المنهج. فبيكون في كتابه "الأورغانون الجديد" صاغ قواعد المنهج التجريبي بكلِّ وضوحٍ»[١].

وكذا الدكتور **الفضلي** يقول: «ويُعتبر المنهج التجريبي المنهجَ العلمي الحديث، وأهم ما تمخَّضت عنه النهضة العلمية الحديثة في أوروبا من معطيات فكرية. وكانت نشأة هذا المنهج العلمية قد تمت في القرن السابع عشر على يد فرانسيس بيكون بتأليفه كتابه المعروف بـ "الأورگانون الجديد" ...»[٢].

وممَّن نسب السبق في استخدام هذا المنهج لبيكون **الدكتور أبو شنب**؛ إذ قال: «بدأ استخدام المنهج التجريبي في البحث العلمي في القرن السابع عشر على يد فرنسيس بيكون ... ثمَّ جاء بعد ذلك جون ستيوارت مل لينقل بهذا المنهج الاستقرائي التجريبي ليطبّق على العلوم الرياضية المنطقية، والطبيعية والإنسانية أيضاً»[٣].

ونحن إذ نأتي بهذه النصوص لسنا غافلين عمَّا يمكن أن يُقال من أنَّها لا تتنافى مع تأسيس أرسطو للاستقراء، أو رواجه في عصره على الأقل، فالدكتور أبو شنب نفسه اعترف سابقاً بذلك؛ حيث أكّد بأنَّ نظرية الاستقراء التي أقامها أرسطو «تمثّل الجذور الأولى للمنهج التجريبي المعاصر (معتمداً على الانتقال بالتفكير من الجزء إلى الكلِّ) وإيراد الأمثلة التي تقدم دليلاً على صدق نتيجة عامة»[٤].

**وبعبارةٍ أخرى**: لا وجود لأيِّ تنافٍ بين تأسيس المعلِّم الأول للاستقراء ودعوى تأسيس بيكون للتجريب، بل لا وجود لهذا التنافي بين تأسيسه للتجريب ودعوى تأسيس بيكون لمنهج تجريبي حديث أو معاصر، فقد اعترف باعتماد

---

(١) «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي / ص٤.

(٢) «أصول البحث» للدكتور عبد الهادي الفضلي / ص٥٥.

(٣) «قواعد البحث العلمي والاجتماعي» للدكتور جمال محمد أبو شنب / ص١٢٥.

(٤) نفس المصدر / ص٢٦ ـ ٢٧.

أرسطو لهذا المنهج حيث قال: «علينا أن لا نُخدع لو رأينا في بعض كتابات أرسطو وآثاره شيئاً حول المشاهدات والأشياء الجزئية؛ لأنَّه لم يرد أن يطلع على التجربة الحرة، بل كان يريد أن يعرض التجربة المقيَّدة الراسفة في الأغلال؛ لأنَّه لم يبادر إلى تجربة واسعة وهادفة من أجل دراسة الحقيقة، وإنَّما اختار التجربة المتحفظة من أجل تبرير آرائه»(١).

هذا ولكننا نعتقد ـ كما النصوص المذكورة قبل اتخاذ هذا الموقف ـ بوجود هذا المنهج الحديث للتجربة منذ أيام أرسطو فضلاً عن الاستقراء، بل نضيف هنا بأنَّ الاستقراء تقدم حتى على أفلاطون وسبقه؛ حيث قال أرسطو نفسه: «إننا ندين لسقراط بشيئين:

**الأول**: تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً.

**والثاني**: عملية الاستقراء الذي يستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة»(٢).

ثمَّ إنَّ المتابع لأصحاب هذه الدعوى وعلى رأسهم فرنسيس بيكون، يفهم بوضوح أنَّ ما فعله بيكون شيئاً آخر مغايراً لما كان من أرسطو، فمنطق المعلِّم الأول لا ثمرة مرجوَّة منه في علوم الطبيعة ولا فائدة، بل إنَّ «صفوة الحديث هي أنَّ أرسطو أفسد بمنطقه الفلسفة الطبيعية، وهو أقرب إلى أهل السفسطة منه إلى أهل الفلسفة»(٣) على حدِّ تعبير بيكون في ردوده الخطابية لفلسفة المعلِّم الأول، وهو الذي استشعر ما سيكتشفه المنصفون من أنَّه لم يأتِ بجديد؛ حيث قال: «قد يتصور البعض أني لم أفعل سوى ما كان قد فُعل من قبل، أو أنَّ القدماء قطعوا ذات الطريق الذي أقطعه في هذا اليوم، وعليه فإني سأصل وبعد هذه الحركة

---

(١) «فرنسيس بيكون ـ آراؤه وآثاره» للدكتور محسن جهانگيري / ص٦٥.

(٢) «موسوعة الفلسفة» للدكتور عبد الرحمان بدوي / ج١ / ص٥٧٧.

(٣) «فرنسيس بيكون ـ آراؤه وآثاره» للدكتور محسن جهانگيري / ص٦٥.

والجهد إلى أحد الأنظمة التي كانت متداولة من قبل ...»[١].

بل إنَّ **الدكتور ماهر محمد علي** ردَّ بيكون بمنطقٍ جديد يؤسس من خلاله المنهج التجريبي إلى عقم منطق أرسطو وعدم ملائمة القياس لأغراض البحث العلمي؛ حيث قال: «وتلاحقت التطوّرات واستصرَّ فرنسيس بيكون عقم المنطق الأرسطي، وعدم ملاءمة القياس لإنجاز أغراض البحث العلمي، فكان أن وضع "الأورجانون الجديد" منطقاً جديداً ليؤسس به نظرية المنهج التجريبي»[٢]. ولعلَّك لم تنسَ ما أشرنا إليه وأثبتنا بداهته في طيِّ الأبحاث السابقة من عدم إنتاج الاستقراء والتمثيل ما لم يرجعا إلى صورة قياس، فالحق هو عقم إنتاج الاستقراء دون القياس، وإذا كان كذلك فكيف لا يلائم أغراض البحث العلمي؟!

نعم أصرَّ **بيكون** حين يتحدّث عن تجديد المنطق واختلاف أسلوبه المنطقي بالكامل عن أسلوب القدماء على هذه المفردات، فتراه يقول: «من خلال إضافة الأشياء الجديدة إلى القديمة يُنتظر أن يتحقق تقدم عظيم في العلوم العقيمة ...»[٣]

ولعلَّه من المناسب مع الحديث عن عقم المنطق ـ لعدم ملائمة القياس للبحث العلمي ـ نقل إبطال جون لوك للقياس أداة وحيدة للوصول إلى الحقيقة معتمداً في ذلك على القياس نفسه، دون أن يبطله بما يراه أداةً أخرى، ليُثبت فعلاً عدم انحصار الإنتاج بالقياس، فيذكر في هذا السياق قياساً استثنائياً حاصله: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، للزم أنَّه لم يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالعقل ... ولكن الله لم يكن ضِنِّيناً بمواهبه على البشر إلى حدٍّ أن يقنع بإيجاد مخلوقات

---

(١) المصدر السابق / ص١٦٦.

(٢) «فلسفة العلوم ـ قراءة عربية» للدكتور ماهر عبد القادر محمد علي / ص١٦.

(٣) «فرنسيس بيكون ـ آراؤه وآثاره» للدكتور محسن جهانگيري / ص١٦٥.

ذوات قدمين ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة»[١].

وكيف كان، فالدعوى هي تأسيس فرنسيس بيكون للتجريب، أو سبقه في استخدامه على الأقل، نعم لروجر بيكون قصب السبق في التمرد على تراث أرسطو، يقول فولتير في كلام له عنه: «من بين الأمور التي تجعله أهلاً للثقة دخوله السجن أولاً، ثمَّ الشجاعة الشهمة التي أعلن بها أنَّ كتب أرسطو جميعها لا تصلح إلَّا للحرق»[٢].

إلَّا أنَّ ما أورده فولتير معلِّلاً به شجاعة روجر من أنَّه فعل «ذلك في زمن كان فيه إجلال السكولائيين لأرسطو يفوق بكثير احترام الجانسينيين[٣] للقديس أوغوسطينوس» يشي بأنَّ التمرد كان على أرسطو كما فهمه ورآه السكولائيين[٤]،

(١) «تاريخ الفلسفة الحديثة» ليوسف كرم / ص١٤٧.

(٢) «معجم الفلاسفة» إعداد جورج طرابيشي / ص٢٢٥.

(٣) نسبة إلى «جانسينيوس، كورنيليوس (الاسم اللاتيني لكورنيليس جانسن): لاهوتي هولندي، الأسقف السابع لإيبر، ولد في ٢٨ تشرين الأول ١٥٨٥ ... بهولندا، ومات في ٦ أيار ١٦٣٨ ... وقد ترك جانسينيوس اسمه لتيار فكري كان له».
إلَّا أنَّه كان يُرجع أفكاره إلى القديس أوغوسطينوس: «أمَّا بصدد كل ما أقوله هنا حول هذه النقاط المختلفة والصعبة فليس حكمي هو ما اتبعه، بل أن أتقيَّد بحكم فقيه قديس جداً (أوغوسطينوس)». ويُعلِّق فولتير نفسه على ذلك: «بدلاً من أن يُفكر جانسينوس بأن يكون زعيم نحلة، كان يتردد في نشر كتابه عن مذهب القديس أوغوسطينوس» («معجم الفلاسفة» إعداد جورج طرابيشي / ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.)
أمَّا أوغوسطينوس، فهو بإيجاز الموسوعة الفلسفية ص٦٧: «أوغسطين القديس (٣٥٤ ـ ٤٣٠) أسقف مدينة هيبو ـ شمال أفريقيا ـ لاهوتي مسيحي، فيلسوف متصوف اعتنق آراء قريبة من الأفلاطونية الجديدة، وكان بطريركاً ...».

(٤) «الفلسفة المدرسية (السكولائية): الاسم الذي يُطلق على (فلسفة المدرسة) في العصور الوسطى التي كان أتباعها ـ المدرسيون ـ يحاولون أن يُقدموا برهاناً نظرياً للنظرة العامة الدينية للعالم. وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة أفلاطون وخاصة أرسطو ...» (الموسوعة الفلسفية بإشراف م. روزنتال و ب. يودين / ترجمة سمير كرم / ص٣٥٠)

ومن غير المعلوم صوابية فهم هؤلاء له، بل إنَّ **وولتر ستيس** يشير إلى خطأهم في فهمه وانحرافهم عنه أثناء حديثه عن ظلم فرنسيس بيكون لأرسطو؛ إذ يقول: «وشيء طبيعي أن يكون بيكون ظالماً لأرسطو[١]؛ فلقد كان بيكون مشغولاً مع المفكرين الآخرين في عصره بالقتال الحار ضدَّ فلسفة المدرسة التي كانت سائدة آنذاك، والتي كانت تزعم أنَّها تمثّل تعاليم أرسطو الحقة، ولقد كان حقاً أنَّ الفلاسفة المدرسيين قد نظروا (قبلياً) وتجاهلوا الحقائق، أو لقد كان الأمر أشد سوءاً؛ لأنَّهم رجعوا إلى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع إلى الطبيعة.

ولقد خلط بيكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين، ونسب إليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقاً، ولم يكن هناك إنسان أكثر احتفاءً بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات، والتي هي حافلة بالأدلة عن الصبر الغريب والعمل المتأني في جميع الحقائق»[٢].

هذا **ولينين** يعتقد أنَّ الذي أخذه «السكولائيون والخوارنة من أرسطو ما هو ميت، لا ما هو حي»[٣]، ولعلَّ الذي ينسجم مع نزعة لينين المادية أن يكون مراده من الميت الميتافيزيقي، ومن الحي المادي المحسوس.

ثمَّ قد نجد في تأسيس هذ المنهج دعاوى أخرى نُسب التأسيس فيها لأشخاص آخرين كأوجست كونت كما عن **الدكتور أحمد رأفت عبد الجواد**: «ويرجع الفضل في التنبيه إلى هذا المنهج إلى أوجست كونت ...»[٤]. إلَّا أنَّ **إرنست رينان** يقول: «يغيظني أن أرى صيت أوغست مبالغاً فيه؛ فقد جعلوا منه إنساناً

(١) راجع في ذلك: «فرنسيس بيكون ـ آراؤه وآثاره» للدكتور محسن جهانگيري / ص٦٢ ـ ٦٧.

(٢) «تاريخ الفلسفة اليونانية» لوولتر ستيس / ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد / ص١٦٩ / المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(٣) نفس المصدر / ص٥٧.

(٤) «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد / ص٤٢.

عظيماً من الطراز الأول؛ لأنَّه قال بفرنسية رديئة: ما أدركه قبله بمئتي سنة وبوضوح مماثل، جميع أصحاب العقول العلمية»[١].

وها أنا بعد بعض النصوص التي سقتها لأرسطو، والتي لا تمثِّل إلَّا جانباً من تراثه التجريبي، فضلاً عن شهادات كبار علماء هذا المنهج، من حقي أن اغتاظ إذ أرى هذا التحوير والظلم الذي وقع ويقع في حق المعلِّم الأول، وهو في أحسن الأحوال نتيجة قلة فهم أو اطلاع.

فلم يُنسب الفضل في تأسيس التجريب إلى أهله، كما لم يوضع عندما انحصرت المعرفة والعلم به في محلِّه، وإنَّما أُخرج عن حدوده وحريمه التي ما فتئ معتنقوه يتخبطون ويُعلنون عجزه فيها، فلم يخجل أرباب هذا المنهج من حشره حتى في الفلسفة، بل رأوا أنَّ الفلسفة تقصر عن نتائج موضوعية حقّة ما لم تحكم التجربةُ مسائلَها، تقول **الدكتورة إنصاف حمد** في وصفها لمنهج هيوم التجريبي: «يُعد العصر الذي عاش فيه هيوم عصر نهضة علمية، حفل بالاكتشافات والإنجازات وشهد قفزات كبيرة وتقدماً ملحوظاً لكثير من العلوم خاصة علوم الطبيعة والميكانيك، بينما بقيت الفلسفة، بشكلٍ ما، بعيدة عن تحقيق مثل هذه الإنجازات، وقد هال **هيوم** ما آل إليه حالها من مجادلات عقيمة وتأملات ميتافيزيقية لا حدّ لها، واختلاط في الموضوعات وفوضى في تحديد المفاهيم»، وهذا ـ بحسبها ـ هو مناط عدم كونها علماً: «فلكي تصبح الفلسفة علماً ينبغي أن تتخلى عن أساليبها ومناهجها القديمة التي لم تكن سوى (مغالطات وأوهام)، وأن تُنحِّي جانباً الطرائق الميتافيزيقية العقيمة، والتي لم تعد مناهج ملائمة للمعرفة ولا فائدة ترتجى منها ... لقد تأثر هيوم بمناهج العلوم الطبيعية تأثراً كبيراً، ونشأ لديه اعتقاد قوي بأنَّ النجاح الذي تحقق في مجال العلوم الطبيعية سببه تنحِّيه عن المناهج القديمة واعتماد المنهج التجريبي بالبحث ... بحيث وجد أنَّه بالإمكان تحقيق نجاح

(١) «معجم الفلاسفة» إعداد جورج طرابيشي / ص٥٤٣.

مماثل في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية بتطبيق ذلك المنهج في دراسة موضوعاتها»، لكنك عرفت أنَّ المنهج التجريبي منهج قديم سبق هيوم وغيره بقرون، ثمَّ إنَّ الحكيم والمعلِّم الأول أرسطو قد نحَّى غيره من المناهج عن العلوم الطبيعية وتركها في حريمها.

وكيف كان تتابع الدكتورة **حمد** وتنقل تبرير هيوم حشر هذا المنهج في الفلسفة وعلوم الإنسان: «البحث في علم الإنسان يجب أن يجري بمناهج العلوم الطبيعية؛ فالإنسان ـ موضوع هذا العلم ـ جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها، ومن الممكن دراسته بالطريقة نفسها التي تدرس بها الظواهر الطبيعية»، **ثمَّ تنقل عن هيوم قوله**: «فكما أنَّ علم الإنسان هو الأساس الصلب الوحيد لباقي العلوم، فالأساس الصلب الوحيد الذي يمكن إعطاؤه لهذا العلم يجب أن يعتمد على التجربة والملاحظة».

ثمَّ ليت شعري! تعود وتختم بالإشارة إلى نفس مشكلة موضعة الظاهرة الإنسانية بشيء من الإبهام، إلَّا أنَّها تخصها في الفلسفة، ولا ضير بعد كونها عندهم جزءاً من علوم الإنسان؛ إذ تقول: «ولكي ننصف هيوم ينبغي القول بأنه قد انتبه إلى أن تطبيق المنهج التجريبي في الفلسفة لا يتم بالطريقة نفسها التي يطبق فيها على الظاهرات الطبيعية وبشكلٍ آلي، فالفلسفة تعاني من مشكلة ليست موجودة في العلوم الطبيعية، وهي أنَّها لا تستطيع القيام بتجاربها عن سابق تصور وتصميم بقصد تخطي العوائق التي تعترضها، ولا تستطيع التحكم في مسار التجربة أو تغيير ظروفها لأن موضوع التجربة هو الإنسان، والتأمّل المقصود يمكن أن يُشوِّش عمل المبادىء التي تتحكم في سلوكه، ويجعل من الصعب الوصول إلى نتيجة صحيحة»[١].

---

(١) «المعرفة والتجربة / دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم» للدكتورة إنصاف حمد / ص١٣٥ ـ ١٣٩.

**والحاصل** أنَّ التجريبيين حصروا العلم بالتجربة، وفي هذا السياق نفوا علميَّة غير المنهج التجريبي من المناهج الأخرى، وجعلوا مناط العلم في مدى إمكانية إعمال هذا المنهج فيه؛ فقد «حان الوقت لترك تلك الطريقة في التفكير الفلسفي جانبا، والتي كانت تحاول بشكل استدلالي ميتافيزيقي مجرَّد بناء صرح المعرفة ابتداءً من مقدمات بديهية فطرية موجودة في العقل بمعزل عن التجربة ولا يمكن الشك بصحتها، ثمَّ استنتاج كلّ ما يمكن معرفته منها»[1]، في الوقت الذي يرون فيه أنَّ «تعميم الحكم بناءً على خبرة محدودة ضرورة لا غنى عنها في العلوم الطبيعية وفي الحياة اليومية ... ولا بدَّ لنا من استدلال الجانب الذي لم نلاحظه على أساس ما لاحظناه.

ومن هنا نشأت المشكلة التي أثارت اهتمام المناطقة، وهي القانون أو التعميم الذي جاء نتيجة الاستدلال الاستقرائي الذي لا يمثّل ما شاهدناه فقط ... لقد ظلَّ المناطقة يعتقدون بصحة هذا الانتقال من وقائع الماضي والحاضر إلى المستقبل حتى جاء هيوم ونظر إلى الأمر من وجهة نظر أخرى، وكان أول من اكتشف مشكلة الاستقراء المتضمنة في المنهج ... يتجلى طرح هيوم لمشكلة الاستقراء من خلال مناقشته وتحليله للعلاقة العلِّية، ويندمج اندماجا شبه تام معها، فالعلاقة العلية بنظره هي عصب الاستدلال التجريبي (الاستقراء) الذي نستدل بمقتضاه على المستقبل من الماضي؛ وبالتالي فهي الأساس الذي يُشاد عليه العلم الطبيعي.

وسبب اهتمامه بهذه العلاقة كونها العلاقة الوحيدة التي تربط بين موضوعين دون أن يكونا ماثلين أمام الحواس ...»[2].

ومبدأ العلِّية هذا مقدمة بديهية ميتافيزيقية ـ كما اعتُرِف بذلك في ذيل العبارة ـ لا تقوم للمنهج التجريبي قائمة ما لم يعتمد عليها كما سلف، لا بل

---

(1) المصدر السابق / ص135.

(2) المصدر السابق / ص257 ـ 261.

يصرّحون بمبدئين للتجربة بديهيَّين ميتافيزيقيين، فـ «هذا المنهج الاستقرائي العلمي ينهض أيضاً على مبدئين رئيسيين: أولهما: مبدأ العلِّية. وثانيهما: هو مبدأ اطراد الحوادث من الطبيعة»[١]، فمبدأ العلِّية هو أساس قاعدة ذوات الأسباب، ولعلَّهم أرادوا بالثاني بداهة أنَّ (الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً)، وكلا هذين من المقدمات الفطرية البديهية الموجودة في العقل بمعزل عن التجربة.

**وحاصل القول في هذه النقطة هو**: إنَّ الرائج لدى التجريبيين الترادف بين العلم والتجربة، فالمنهج العلمي هو خصوص المنهج التجريبي؛ لأنَّ «العلم بوجه عام معرفة منظمة لفئة معيَّنة من الظواهر، تجمع وترتب بالمنهج العلمي ... ويتميّز المنهج العلمي بجمع الوقائع والمعلومات عن طريق الملاحظة ... وليس التجريب إلَّا ملاحظة تجري في ظروف خاصة ... والمنهج العلمي هو الفيصل بين ما يسمّى علمًا وبين غيره من ضروب المعرفة»، لا بل إنَّ «الطب والفيزيقا والكيمياء وعلم الأحياء لم تدخل في نطاق العلم إلَّا يوم أن خضعت دراستها للمنهج العلمي»[٢].

من هنا فإنَّ مشكلة التعميم التي وقع بها هؤلاء في الكثير من العلوم التي لا يمكن إعمال المنهج الاستقرائي الحسي في الكشف عن حقائقها ـ فضلاً عن مشاكل العلوم الطبيعية التجريبية الناتجة عن تقيُّد التجربة ومحدوديتها ـ أوصلتهم إلى معنى جديد للعلم، هو ببيان عدّة نصوص ساقتها **الدكتورة يُمنى طريف الخولي** في كتابها "فلسفة كارل پوپر" منها مثلاً: «ومنهج تأسيس العبارات العامة على الملاحظات المتراكمة لحالة معيَّنة يُعرف بالاستقراء، ويُنظر إليه على أنَّه سِمة العلم. بعبارةٍ أخرى: فإنَّ استخدام المنهج الاستقرائي يُعتبر معيار التمييز بين العلم واللاعلم»، ومنها أيضاً: «الالتزام بالمنهج العلمي في أيّة دراسة، أي اتّباع

(١) «قواعد البحث العلمي والاجتماعي» للدكتور جمال محمد أبو شنب / ص١٢٧.

(٢) «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح / ص٣٢.

الموضوعية والاستناد إلى الملاحظة الدقيقة والاعتماد على الاستقراء السليم وإجراء التجربة المنضبطة يجعل الدراسة بحق علماً»[1].

وفي هذا السياق نجد جيمس جينز يقول: «أمّا العلم الحقيقي اليوم، فيقوم على الاحتمال وليس على حتمية الوصول إلى هذا الكلي اليقيني، ففي العلم الحقيقي على ـ حدِّ تعبير جينز ـ لا يمكن إطلاقاً أن نثبت صدق فرض ظني؛ لأنَّه إذا فنَّدته شواهد المستقبل سنعرف خطأه، أمَّا إذا أكَّدته مشاهدات المستقبل، فلن نتمكن إطلاقاً من أن نقول إنَّه صحيح؛ لأنَّه سيظل دائماً تحت رحمة اكتشافات إضافية ...»[2].

وبناءً على هذا الرأي، بات من السهل دخول كلّ من النسبيَّة والتغيُّر إلى العلم باعتراف جينز، ومن ثَمَّ يصبحان من جملة المبادئ التي تحكم منظوماتنا الفكرية دون أيِّ رادعٍ؛ فالعلم الحقيقي قائم على الاحتمال، قابل للتغيُّر والزوال، لا يمنع النقيض.

**الموقف الثاني**: في نفي تأسيس المسلمين لهذا المنهج، الدعوى التي أصرَّ عليها الكثير ممَّن كتب في هذا الشأن من أبناء عالمنا الإسلامي، وقد أشار إلى ذلك **السيِّد عمَّار أبو رغيف** في جواب ما تساءل عنه؛ حيث قال: «ما هو عدد الدراسات التي أعدت لإثبات (سبق المسلمين إلى اكتشاف أسس المنهج الاستقرائي)؟

الذين يواكبون الإنتاج الفكري باهتمام يعرفون أنَّ القضية ـ موضوع الإثبات ـ من قضايا الفكر والثقافة الإسلامية والعامة، حيث تطل علينا بين الآونة والأخرى دراسات تستهدف بشكلٍ أساسي إثبات ذلك السبق، ودراسات يأتي هذا الإثبات فيها أحد أهداف البحث. وتشهد أروقة جامعاتنا اهتماماً ـ قلَّ نظيره ـ بهذا الموضوع.

---

(١) «فلسفة كارل بوبر» للدكتورة يُمنى طريف الخولي / ص٣٣ ـ ٣٤.

(٢) «نظرية العلم الأرسطية» للدكتور مصطفى النشار / ص٢٧. ناقلاً كلام جيمس جينز من كتابه الفيزياء والفلسفة ص٢٤٤.

هناك إذاً عدد كبير من الدراسات والبحوث، وقد شغلت هذه الدراسات مساحة واسعة من إنتاج وتفكير النخبة من أبناء العالم الإسلامي»[1]، **ثمَّ يذكر بعد ذلك**: «أنَّ تياراً ثقافياً يحتل الصدارة أخذ على عاتقه التخصص في مواجهة مقولة الغزو التي أشرنا إليها، فتكفَّل إبراز مآثر التراث التاريخي للمسلمين في السبق إلى اكتشاف وممارسة المنهج الاستقرائي في حقول المعرفة العلمية ... وإذا أردنا أن نحسن الظن في توجهات هذا التيار، فليس أمامنا إلَّا القول: إننا أمَّة مغلوبة داخلياً، وليس لنا إلَّا التعويض إزاء الشعور العميق بالنقص أمام سلطان الغالب، وأسلم أسلوب لهذا التعويض هو أن نتغنى بالأمجاد. ونستعيد مآثر التراث التاريخي، ونظهر ما توفرنا عليه في سالف الدهر من إنجازات، تنسجم مع روح ما حقَّقه الغازي المنتصر، فليس للثكلى المعزَّاة إلَّا ندب فقيدها الراحل.

وإلَّا، فالتيار المذكور يحقق أهداف الغزو ويعمقها في بعدين رئيسين:

**البعد الأول**: الإذعان للغرب بتفوقه وسيادته المنهجية عبر مأثرة استخدام التجريب والاستقراء؛ وبالتالي تكريس حالة الانقياد لثقافة الغرب المادية.

فإذا كانت حالة تيار من مفكري المسلمين هي حالة المفزوع الذي ينقِّب عن شاهد في تراث السالفين ليدعم دعواه، بأن المسلمين استخدموا التجريب والاستقراء، فهذا يعني سلفاً الإقرار بعظمة المنهج الغربي وسيادته.

**البعد الثاني**: تكريس العمل الهامشي على فتات موائد الفكر الغربي، وذلك بتجنيد فرق من الباحثين ـ الذين نفترض تخصصهم في المنهج ـ للبحث التاريخي البحت، مقرِّين بأنَّ ما بلغه العقل الغربي هو نهاية الشوط في تحليل ظاهرة الاستقراء»[2].

وكيف كان فممَّن ادّعى ذلك **الدكتور مصطفى حلمي** في كتابه "مناهج

---

(١) «دراسات في الحكمة والمنهج» للسيِّد عمَّار أبو رغيف / ص٣٢٣.

(٢) نفس المصدر / ص٣٢٨ ـ٣٢٩.

البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب"؛ إذ قال: «... كثيراً ما تسود أفكار وتنتشر فيظن الناس أنَّها حقيقة لكثرة ما ترددت في الأذهان وكتبت على صفحات الكتب وترددت على الألسنة، ومن هذه الأفكار الفكرة الذائعة عن ظهور المنهج التجريبي العلمي في الغرب، وإلحاقه بأوروبا منذ عصر النهضة على يد (روجر بيكون وسميِّه فرنسيس بيكون وجون مل) كما قلنا في مقدمة الكتاب، ولكن يجب أن ينسب الفضل إلى أهله وتصحح هذه الفكرة الخاطئة الشائعة، فإنَّ نهضة الغرب لم تبدأ من فراغ، ولكنها قامت على أكتاف جهود علماء المسلمين الذين سبقوهم إلى اكتشاف المنهج التجريبي العلمي وأقاموا قواعده وأصوله، ولم يكن من فضل لبيكون ومل إلَّا ترجمته ونسبته إليهما بعد السطو عليه».

ويتابع في هذا السياق متحدّثاً عمَّا فعله ابن تيميَّة: «فجمع آراء نقَّاد المنطق من نظَّار المسلمين، وجمعها وأضاف إليها في كتابه "الرد على المنطقيين"، فكان وثيقة معبّرة عن الاتجاه الإسلامي الصحيح ضدَّ الفلسفة اليونانية ومباحثها ومنهجها، ومقدماً الأدلة على أنَّ المسلمين أبدعوا المنهج التجريبي وأقاموا حضارتهم الرائعة على أصوله بعد أن لفظوا المنطق الأرسطاليسي كمنهج بحث معبّر عن عقيدة مختلفة وتصور حضاري مخالف للإسلام؛ لأنَّ هذا المنطق كان مرتبطاً بتصورات صاحبه في العلم الإلهي»[١].

**وفي مكان آخر**: «ولا ينكر أحد ولا يمكن أن ينكر، أنَّ علم أصول الفقه إسلامي بحت، وقد وضع علماؤه أسس المنهج التجريبي في مباحثهم عن القياس الأصولي والعلَّة وتنقيح المناط والسبر والتقسيم، وكان له بالغ الأثر في مناهج العلوم حيث تأسس على المشاهدة والتجربة»[٢].

---

(١) «مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب» لمصطفى حلمي / ص٣٧ ـ ٤٨.

(٢) نفس المصدر / ص٥٩.

والغريب منه أنَّه في بداية كتابه هذا يـدّعي إرسـاء المسـلمين للتجربـة، في الوقت الذي أزاحوا فيه منطق أرسطو؛ حيث يقول: «... وكان علماء أصول الفقه قد أرسوا هم أيضاً قواعد التجريب، بعد إزاحة المنطق الأرسططاليسي مـن طـريقهم، حيث ظهر أنَّه معوِّق للبحوث العلمية»[١].

وفي موضع آخر يدَّعي مفتخراً بأنَّ للمسلمين قصب السبق في تأسيس هـذا المنهج بعد إلغائهم منطق المعلِّـم الأول، فكيـف ليـت شـعري! تكـون الأسـبقية للمسلمين في إرساء التجربة، في الوقت الذي يزيحونها ويلغونهـا فيـه بإلغـائهم مـا اشتمل عليها، أعني به علم المنطق؟!

يقول **مصطفى حلـمي** في كتابه الآنف الذكـر: «والحـق أنَّ أسـتاذنا الدكتـور النشار[٢] ـ رحمه الله تعالى ـ كان سبَّاقاً في إلقاء الضوء على نقد علماء المسلمين من الأصوليين للمنطق الأرسططاليسي، حيث كشـف الدور الذي أداه علمـاء أصـول الفقه عندما عارضوا هذا المنطق في مباحثه كلها في الحد والقياس والبرهان، وكيف أقاموا منهجهم على أساس تجريبي فكانوا أسبق من جون ستيوارت مل وبيكون، مع اختلاف طبيعة المشكلات باختلاف العصور والأزمنة والبيئـات بطبيعـة الحـال، حيث نقل علماء الغرب مناهج المسلمين التجريبية وطوَّروها ووصلوا بهـا إلى مـا وصلوا إليه الآن، ولكن الأساس الجوهري كان منقولاً عن المسلمين حيث عرف علماء الإسـلام دور التجربـة في البحـث العلـمي، وعالجـوا خطواتـه مـن حيـث المشاهدة والملاحظة وإجراء التجارب، وغيرها من الخطـوات الـتي لا بـدَّ منهـا في إجراء البحوث العلمية في الطب والصيدلة والفيزيقيا والكيمياء وغيرها»[٣].

لا بل الأغرب من البعض اعتبار الغرب الذي نسف منطق أرسطو ـ كما لـم

---

(١) المصدر السابق/ ص٥.

(٢) أراد به الدكتور علي سامي النشار.

(٣) المصدر السابق / ص٢٢.

يخفَ على الدكتور حلمي في العبارة السابقة ـ وراء الترويج له في وجه المنهج التجريبي وكأنَّه نقيضه؛ إذ يقول **الدكتور عبده الراجحي** في تصدير الطبعة الثالثة من مناهج البحث عند مفكري الإسلام لأستاذه الدكتور علي سامي النشار: «... أودُّ أن ألفت إلى غاية مهمة من غايات هذا الكتاب، ومن غايات أستاذنا النشار في الوقت نفسه، فقد كان رحمه الله طاقة فكرية متوهجة لا تكاد تهدأ، وقد ظلَّ يسعى جاهداً ونحن نتلمذ له أوائل الخمسينيات أن يغرس فينا الوعي بالمنهج؛ فقد كانت هذه القضية شغله الشاغل، بل لعلَّها كانت هدفه الوحيد؛ ذلك أنَّ الناس كانت تتوزعهم تيارات متعارضة تعارضاً عنيفاً في ذلك الوقت؛ وكان الصوت العالي حينذاك لهذا التيار الذي لم يكن يرى للمسلمين منهجاً متميِّزاً في ذاته، وأنَّ المنهج الذي ينتمون إليه هو المنهج اليوناني وبخاصة منهج أرسطو، ومن ثَمَّ كانوا يرون في ابن رشد والفارابي وابن سينا الصورة الحقيقية للفكر الإسلامي، ولا شك أنَّ هذا التيار كان يلقى دعماً من دوائر الفكر الغربية، لما يؤكده من أصالة الفكر اليوناني الغربي واعتماد المسلمين عليه»[١].

والإنصاف أن لا خبر لهؤلاء عن منطق المعلِّم الأول، فلم يكلِّفوا أنفسهم عناء الرجوع إلى تراثه ليذعنوا بهذه الحقيقة، التي لم يخلُ منها ما وصلنا عن أرسطو ومن تبعه ونقل عنه ممَّن رفع هذا العلم الشريف درجات، أمثال الفارابي والشيخ الرئيس وابن رشد وغيرهم الكثير.

وقد مرَّت عليك مقالة **داروين** التي تظهر بجلاء حكمه على أرسطو قبل اطلاعه على تراثه: «لقد كنت أقدر فضل أرسطو استناداً إلى مقتطفات من كتبه اطلعت عليها، ولكني كنت أبعد الناس عن إدراك مبلغه من الإعجاز»[٢]، فأغلب هذه الانتقادات ـ إن أحسنَّا الظن بأهلها ـ ترجع إلى عدم الاطلاع.

---

(١) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي سامي النشار / ص ٥.

(٢) «تاريخ العلم» لجورج سارتون / ج٣ / ص٢٧٦ ـ ٢٧٧.

ثمَّ لا أدري أين تكمن المشكلة في أن يكون أرسطو هو من كشف النقاب عن قواعد التفكير البشري، حتى تبجَّح بعض المعاصرين أمثال **الدكتور حلمي** بإعراض المسلمين عن هذا المنهج القويم، بل ومعارضته من قِبَل من أسماهم فقهاء الأمَّة ومحدّثيها، إذ نقل فتوى ابن الصلاح المتوفّى سنة (٦٤٣هـ) مفتخراً وهو على حدِّ تعبيره: «عالم الحديث الشهير، فقد سئل عن (الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلّماً وتعليماً؛ هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أو لا؟ وما الواجب على من تلبَّس بتعليمه وتعلّمه متظاهراً به ...).

أجاب **ابن الصلاح** على هذا: (بأنَّ المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرِّ شرٌّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلّمه ممَّا أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة والمجتهدين والسلف الصالحين، وسائر ما يقتدي به من أعلام الأمَّة وسادتها).

وعن النقطة الثانية؛ عن استخدام الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية أجاب: (بأنَّ ذلك من المنكرات المستشبعة، وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطق من أمر الحد والبرهان، فقاقيع قد أغنى الله كلَّ صحيح المذهب ولا سيَّما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنَّه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان).

كان الهجوم إذاً شديداً ضد المنطق والمشتغلين به، وكانت فتوى ابن الصلاح تعبيراً عن اتجاه عام غالب بين العلماء».

وهذا النص يؤكد ما قلناه للتوِّ من عدم اطلاع أمثال الدكتور حلمي على المنطق، أو عدم فهمهم له لو احتملنا أنَّهم كلَّفوا أنفسهم مطالعته، فقد استدل ابن

الصلاح هذا على عدم جواز تعلّم المنطق بالشكل الأول؛ أبده أشكال القياس الاقتراني؛ إذ قال: «المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرِّ شرٌّ»، مختزلاً في البين كون الفلسفة شرّاً بزعم وضوحها، فكان مجمل دليله قياسان من الشكل الأول:

**أولهما**: (الفلسفة شرٌّ، وكلُّ شرٍّ مدخله شرّ، فالفلسفة مدخلها شرّ).

**ثانيهما**: (المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الفلسفة شرّ، فالمنطق شرّ).

ثمَّ إنَّ الغريب منه ـ وهو «عالم الحديث الشهير» على حدِّ تعبير **الدكتور حلمي** ـ أن يدَّعي تحريم الصحابة والتابعين الاشتغال بالمنطق، مع أنَّ المنطق باتفاق المؤرِّخين لم يكن في زمن كلا الطبقتين، فترجمة هذه العلوم لم تكن معاصرة لهم كما هو معلوم.

هذا ولم يخفَ بعد ذلك تخبط **الدكتور حلمي** وتناقضه عندما وصل إلى حملة ابن تيميَّة على المنطق مستشهداً بها: «ثمَّ بدأ الهجوم على المنطق الأرسططاليسي يأخذ على يد شيخ الإسلام ابن تيميَّة شكلاً أكثر إيجابية وفعالية؛ لأنَّه لم يكتفِ بتحريم الاشتغال به وذمه، بل نقده نقداً منهجياً يقوم على أسس منطقية، ليبرهن على أنَّ هذا المنطق لا يخالف صحيح المنقول فحسب، بل يخالف صريح المعقول»[1].

فما هي الأسس المنطقية التي نقد بها ابن تيميَّة المنطق؟!! ثمَّ ما هو المعقول الذي يخالف المنطقُ صريحَه؟!

وهل يقف كشف أرسطو ـ الذي سبق المسيحية فضلاً عن الإسلام ـ عن قواعد التفكير وقانونه دون الاستفادة منه والإفادة؟ أم أنَّ عدم اتصافه بالإسلامي واتصافه بالأرسططاليسي ـ كما يحلو لهؤلاء وصفه ـ يحول دون قبوله، وهو منطق الإنسان وقانون تفكيره الذي لا مفر منه؟

---

(١) «مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب» لمصطفى حلمي / ص٢١.

من المؤسف حقّاً أن نجد هذا التناغم في وصف المنكرين للمنطق بين من كتب حول المنهج من الإسلاميين، وبين أولئك الذين تحدّثوا عن أمثال بيكون وهيوم وغيرهما؛ فالمسلمون على حدِّ تعبير الدكتور حلمي أزاحوا «المنطق الأرسططاليسي من طريقهم، حيث ظهر أنَّه معوّق للبحوث العلمية»[١]، وقد أصرَّ «فرنسيس بيكون عقم المنطق الأرسطي، وعدم ملاءمة القياس لإنجاز أغراض البحث العلمي»[٢]، كما أنَّ هيوم ربط صيرورة الفلسفة علماً بالتخلي «عن أساليبها ومناهجها القديمة التي لم تكن سوى (مغالطات وأوهام)، وأن تنحِّي جانباً الطرائق الميتافيزيقية العقيمة»[٣].

ونِعم ما قاله الفارابي في ذيل بيان فائدة علم المنطق من أننا «... إذا جهلنا المنطق كان حالنا في جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضدِّ.

وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنعه وأحرى به أن يُحذر ويُتقى هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر في الآراء المتضادة، أو نحكم بين المتنازع فيها وفي الأقاويل والحجج التي يأتي بها كلُّ واحدٍ ليصحِّح رأيه ويزيِّف رأي خصمه.

فإنّا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أيِّ جهةٍ أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط من غلط منهم، أو كيف غلط، ومن أيِّ جهةٍ غالط أو غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ... وكان جميع ذلك كما يقال في المثل: حاطب الليل»[٤] الذي يخلط في كلامه؛ لأنَّ الذي يجمع الحطب ليلاً لا يبصر ما يجمع في

---

(١) المصدر السابق / ص٥.

(٢) «فلسفة العلوم ـ قراءة عربية» للدكتور ماهر عبد القادر محمد علي / ص١٦.

(٣) «المعرفة والتجربة / دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم» للدكتورة إنصاف حمد / ص١٣٥.

(٤) «إحصاء العلوم» للفارابي / ص٣٠ ـ ٣١.

حبله من حطب فيخلط بين الجيِّد والرديء.

ولعمري! إنَّ ما فعله بعض المسلمين مع هذا العلم ممَّا يضحك الثكلى؛ فمن الغزالي الذي أسماه «القسطاس المستقيم» و «معيار العلم» و «محك النظر»؛ لحزازة مفردة المنطق غير الإسلامية عنده، محاولاً في بعض هذه الكتب وغيرها جعله من تعاليم الأنبياء، أو إلباسه ثوباً إسلامياً كما ادّعى في كتابه "المنقذ من الضلال"؛ حيث قال: «ولا يتصور أن يفهم ذلك الميزان ثمَّ يخالف فيه، إذ لا يخالف فيه أهل التعليم، لأني استخرجته من القرآن الكريم، وتعلمته منه، ولا يخالف فيه أهل المنطق؛ لأنَّه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له»[١].

إلى من وصفه بالإسلامي[٢]، وكأنَّ منه ما هو إسلامي ومنه ما هو غير إسلامي، تماماً كما وصف بعضهم القياس الأصولي ـ التمثيل المنطقي ـ بكونه منهجاً تجريبياً إسلامياً، وكأنَّ التجربة ـ وهي منهج الإنسان في معرفة المحسوس ـ منها إسلامية ومنها غير إسلامية[٣].

ثمَّ إنَّ الإسلاميين الرافضين للمنطق، وإن لم يقتصروا على منهج معرفي واحد في الكشف عن حقائق العلوم الإنسانية وبحث مسائلها كما فعل التجريبيون، إلَّا أنَّهم شاركوهم في نقطتين:

**الأولى**: إعمال بعض المناهج والإستفادة منها في غير محلِّها وخارج حدودها؛ وذلك باعتمادهم الوحي منهجاً وحيداً في فلسفة الرؤية الكونية والكشف عنها.

**الثانية**: حصر العلم في خصوص ما تأتى بالتجربة، وما سوى ذلك لا يجيب عنه ولا يثبته إلَّا الدين، فالدين يملأ كلَّ ما لا تطاله التجربة؛ لأنَّ «العلم في

---

(١) «مجموعة رسائل الغزالي» / ص٥٥٠.

(٢) «المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه» لآية الله محمد تقي المدرسي.

(٣) «نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي دراسة مقارنة» للدكتور محمد سليمان داود، مكان النشر والناشر: القاهرة / دار الدعوة.

حقيقته يُعنى بالظواهر فيفسّرها، ولكنه لا يتعرض قط، وليس من شأنه الإجابة عن تساؤلاتنا: لِمَ؟ وما الحكمة؟ وإلى أين المصير؟ لأنَّ الإجابة الشافية في هذه التساؤلات وغيرها مصدرها الدين وليس العلم»[١].

## إنسانيَّة هذه العلوم

أودُّ في ذيل المناقشة المتقدمة لتعريف العلوم الإنسانية وموضوعها والمنهج أن أُعلِّق على تسمية هذه العلوم بـ «الإنسانية»؛ فإنَّ المتتبِّع لما ذكره المؤلِّفون في تعريف الإنسانيات وموضوعها، يجد أنَّ أمر هذه التسمية لا يعدو عندهم عدّة فرضيات:

**الأولى**: رجوع التسمية إلى موضوع هذه العلوم أي الإنسان، فهو منشأ التسمية بناءً على أكثر تعاريفها؛ إذ تبيَّن فيما تقدَّم أنَّ محور البحث فيها ومتعلَّق المعرفة هو الإنسان، سواء بُحث عن سلوكه، أم بُحث عن إبداعاته، أم بُحث عن علاقاته مع نفسه وأبناء نوعه أو مع الطبيعة أو مع ما وراء الطبيعة.

هذا وقد ذكرنا عدم كون الإنسان موضوعاً جامعاً لها، فلا معنى للتسمية بناءً على هذه الفرضية.

**الثانية**: كون الإنسان بما لديه من مناهج استقرائية حسية مصدر المعرفة فيها، واحتمال هذه الفرضية بعيد عن تعاريف علوم الإنسان.

وكيف كان فقد ذكرنا هنا أيضاً أنَّ العقل البرهاني والوحي منهجان آخران لا بدَّ منهما في تحرير مسائل هذه العلوم، فإن كان الإنسان قادراً على إعمال العقل العام المشتمل على البرهان والتجربة، والحصول من خلالهما على نتائج، فلا قدرة له على الوصول بهما إلى حقائق الوحي.

---

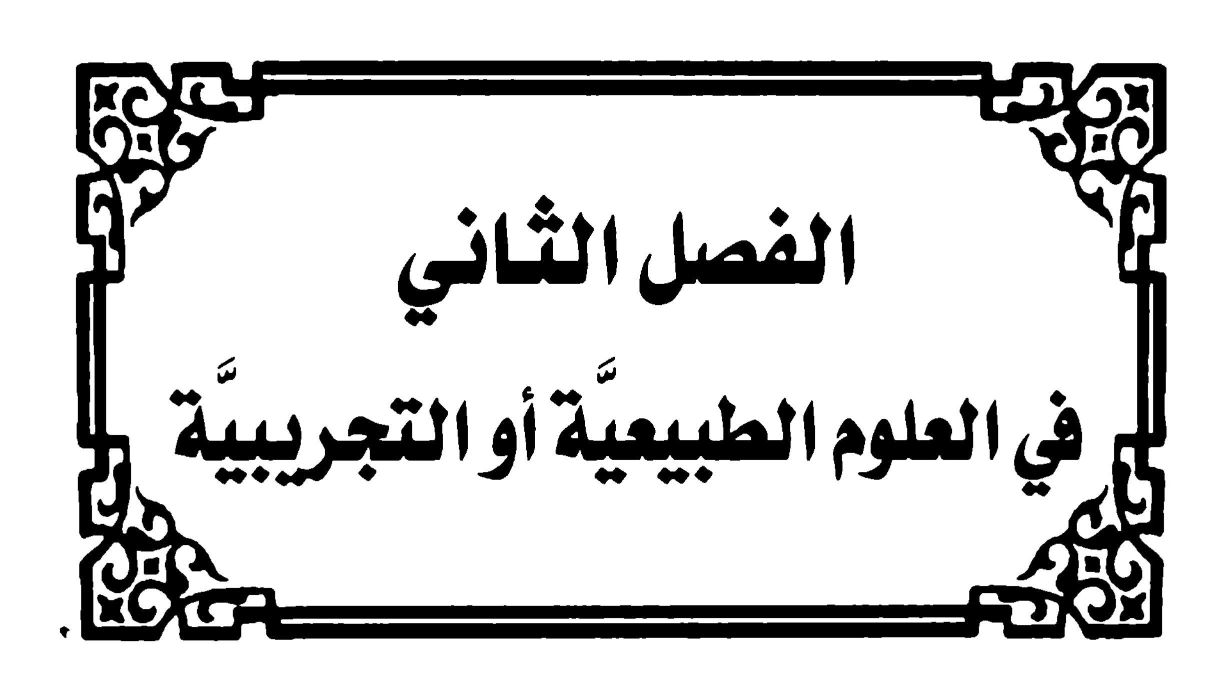
(١) «مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب» لمصطفى حلمي / ص١٧.

ولك أن تقول: إن كانت الحقائق البرهانية والتجريبيَّة من عنديات الإنسان ـ بأن يُعمل قانون كلّ منهما، لا أن يعتمد على ذوقه واستحساناته ـ فيستحيل أن تكون حقائق الوحي من عندياته.

ثمَّ لماذا كانت هذه العلوم إنسانية ولم تكن العلوم الطبيعية التجريبيَّة إنسانية، والإنسان بما أتيح له من مناهج تجريبيَّة مصدراً ـ إن صح التعبير ـ ومنتِجاً لمعرفة حقائقها أيضاً؟!

**الثالثة:** كون الإنسان هو الهدف والغاية منها.

وهنا أيضاً لا مرجِّح لهذه العلوم على العلوم الطبيعية، فالغاية في تلك أيضاً الإنسان.



# الفصل الثاني

## في العلوم الطبيعيَّة أو التجريبيَّة

من الواضح أنَّ البحث في هذا الفصل لن يأخذ حيِّزاً كبيراً من كتابنا، بعد ما تبيَّن في غير موضع من المناقشة المتقدمة للمعالم الرئيسية لعلوم الفصل السابق ـ لا سيَّما منهجها ـ سلامة علوم هذا الفصل إلى حدٍّ بعيد، فغرضنا من بحث العلوم الأكاديمية وكذا الدينية في الباب اللاحق من هذه الدراسة، إلقاء الضوء على نماذج من العشوائية والتخبط المبتلى بها في بعض العلوم، ولمَّا كانت علوم هذا الفصل سالمة منها، لم يكن في البين ما ربَّما يأخذنا إلى خارج حدود الكتاب، ويفتح علينا باب الاستطراد على مصراعيه.

فلم تُبتلى موضوعات علوم هذا الفصل بعشوائية وتداخل تلك التي فرغنا منها في الفصل السابق، كما لم يُستبعد منهجُها الأساس، لتتعدى المناهجُ الأخرى حدودها وتخوض فيما لم تكن له من الموضوعات والمسائل.

لم تخرج إذاً علوم الطبيعة ـ من الناحية العلمية ـ عن حريمها وتنحرف عن مسارها[1]، ولعلَّ ذلك يُعزى إلى كون موضوعاتها مادية محسوسة، ومن ثَمَّ انسجامها بل سنخيتها ـ على حدِّ تعبير يوسف زيدان ـ مع المنهج التجريبي المتَّبع فيها، حتى أطلق عليها أربابها اسم العلوم التجريبية لاعتمادها هذا المنهج، كما

(١) اللَّهُمَّ إلَّا إذا فرَّقنا بين النظري منها والتجريبي المخبري، فالفيزياء النظرية مثلاً يمكن القول: إنَّها مبتلاة بالتخبط نتيجة الإكتفاء بالحدس والتفسير والتنظير، وذلك استناداً إلى حوادث وتجارب محدودة، ثمَّ يُعمد بعد ذلك إلى تطبيق التفاسير والنظريات، فتظهر نتائج متناقضة مع ما تم التنظير له، لتجد إذ ذاك محاولات التأويل والترقيع من أربابها.

اشتمل تعريف هذه العلوم على ذكر المنهج، و«تعريف العلم على أساس منهجه أمر يطابق العادات المألوفة في كلِّ حالةٍ لا يكون فيها خلاف»(١) كما قال **جون كيمني**، فتعريفها وليس اسمها فحسب لم يخلُ من إشارة إلى منهجها، حيث «تُطلق العلوم الطبيعية على كلِّ دراسةٍ تتناول الظواهر الجزئية، بمناهج الملاحظة والتجربة والاستقراء»(٢)، فهذا المنهج كما مرَّ في العديد من النصوص التي سقناها في الفصل السابق هو في الأساس منهجُها، وحيث وصل بها إلى مراحل متقدمة ومتطوّرة وكشف فيها عن نتائج هائلة مذهلة لا يمكن إنكارها، تبرَّع بعضٌ بنقله ـ كستيوارت مل وهيوم ـ إلى كافة العلوم، فخضعت موضوعات جميع العلوم للملاحظة والتجربة والاستقراء، وكان المميِّز لهذه عن تلك نوع الظواهر المجرَّبة، فإن كانت بشرية إنسانية ـ كما زعموا ذلك في جميع موضوعات علوم الفصل السابق ـ دخلت في علوم الإنسان، وإن كانت مادية طبيعية دخلت في علوم الطبيعة، وقد تبيَّن لك الخلل فيما جعلوه إنسانياً من علوم، فبعضها كان طبيعياً وقد جُعل منها، وبعضها لم يكن مادياً ليكون من هذه أو تلك.

وعلى أيّة حالٍ، فالذي يمكن أن يناقش في علوم الطبيعة على أنَّه ـ بالدقة ـ من لوازم مشكلة العلوم الإنسانية وتداعياتها، وليس مصداقاً للمشكلة في علوم هذا الفصل هو الهدف المتوخى منها، ومكانها في منظومة الإنسان الحياتية، فربَّما تنبَّهتَ في كلامنا المتقدم لتعليق عدم خروج وانحراف العلوم الطبيعية عن مسارها بكونه من الناحية العلمية أي بما هي علوم، فمع ثبات الموضوع والمنهج بشكلٍ أساسي يبقى البحث العلمي في سياقه الطبيعي، إلَّا أنَّ موقعها في حياة الإنسان قد تغيَّر، وذلك حين ابتعد المنهج التجريبي عن المنهج العقلي البرهاني الميتافيزقي، وحصر أرباب المدرسة التجريبية هدفها في ترسيخ الطبيعة وإخضاعها

(١) «فلسفة كارل بوبر» للدكتورة يُمنى طريف الخولي / ص٣٣.

(٢) نفس المصدر / ص٣٣.

للإنسان لا غير، الأمر الذي صرّح به الفلاسفة الماديون ورفعوه شعاراً لهم، فـ (السيطرة على الطبيعة) هو ما تغنى به هؤلاء ودأبوا على تحقيقه.

فلمّا انحرفت الفلسفة عن مسارها وباتت الرؤية الكونية في جوهرها مادية إلحادية، ابتعدت هذه العلوم شيئاً فشيئاً عند الماديين عن حاكمية الرؤية الإلهية وحدودها، ووقعت مراكز البحث العلمي تحت سيطرة قوى الشرِّ الاستعمارية، التي سخَّرتها لتأمين مصالحها غير المشروعة، كإنتاج الأسلحة الذرية والكيميائية والبيولوجية، وأدوات التعذيب وغيرها، وأصبح التقدم العلمي في حدِّ ذاته هدفاً بعد أن كان وسيلة، بل باتت العلوم بتطوّرها المطَّرد سبباً لانبهار الإنسان بها أكثر، إلى أن غرق حتى أذنيه في مستنقعها وتلاشى في فضائها الموبوء، فوصل بجشعه وطمعه إلى حافة الهاوية، إذ لم يدمِّر الطبيعة بما فيها من كائنات نباتية وحيوانية فحسب، بل أوشك أن يدمِّر النوع البشري أيضاً.

يقول **جان ماري بليت** بعد وصف حالة التطوّر التي وصل إليها الإنسان في طريق الكشف عمَّا يقيه أخطار الطبيعة وأمراضها: «وفي الوقت نفسه الذي كان فيه الإنسان على وشك أن يكسب هذا الرهان الضخم، بدأت تظهر في الأفق أخطار جديدة تتهدد صحته، ومنها ما بدا متسماً بكثير من المخاتلة. فإلى جانب التلوث البيولوجي للأنهار نتيجة لتجمع المياه المنزلية المستعملة التي قلما تنقى كما ينبغي، يأتي التلوث الكيميائي الذي يعد ثمناً لا مفر من دفعه لقاء الانفجار الصناعي. وأخذت ظاهرة التلوث الكيميائي أبعاداً هائلة في السنوات الأخيرة. فقبل الحرب العالمية الثانية كان الناس يشربون بلا خوف من مياه بحيراتٍ تُمنع فيها السباحة اليوم، كما كانوا يسبّحون أطفالاً في مياه أنهارٍ لا يخطر ببالهم اليوم أن يبللوا أيديهم فيها»[١].

---

(١) «عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة» لجان ماري بيلت / ص٥٦.

ثمَّ يأتي بأرقام تتحدّث عن تراجع الحيِّز المكاني الطبيعي ـ مزروعاً كان أم مكسواً بالغابات ـ إلى تراجع النباتات وكذا الحيوانات؛ «فبين سنتي ١٩٦٥ و ١٩٧٠ فقدت المنطقة الباريسية ١٩٠٠ هكتار من المساحات الخضراء، أي ما يعادل مساحة غابتي بولونيا وفانسين مجتمعتين .... ووفقاً للتقديرات يُستهلك في فرنسا سنوياً ١٠٠ ألف هكتار في أغراض التصنيع والتنمية الحضرية وإقامة البنى الأساسية الطرقية وغيرها .... إذ أثبتت دراسات دقيقة أجريت في بلجيكا أنَّه منذ بداية القرن الحالي يختفي سنوياً من أراضي بلجيكا نوع نباتي، فضلاً عن مائتي نوع تفقد ما يربو على ٧٥ في المئة من أفرادها. ومنذ القرن الماضي اختفى ٤٩ نوعاً نباتياً من إقليم آنجو الفرنسي»[١]، وأحالنا في تراجع الأنواع الحيوانية إلى أحد الكتب المعنيَّة بهذا الشأن.

والحق أنَّ إثبات هذه الحقيقة لا يحتاج إلى الإكثار من مثل هذه الدراسات، فصرخات إنقاذ الإنسان والبيئة اليوم تعلو في جميع أنحاء العالم، ولعلَّنا لا نودع نشرة إخبارية في هذه الأيام إلَّا وفي ذيلها كارثة إنسانية أو بيئية حيوانية أو نباتية، وفوق كلّ ذلك يتصدى علماء الطبيعة لتحليل أسبابها، فتجدهم لا يخجلون إذ يُقرّون بوقوف التقدم العلمي ورائها.

ونحن إذ نلقي الضوء على هذه المأساة التي خلَّفها جشع الإنسان المتفلِّت من كلِّ ما يمكن أن يقف في طريق سيادته حتى على أبناء نوعه، لا ننكر أهمية العلوم الطبيعية بل وضرورتها، إلَّا أننا لا نقبل بخروجها عن ضوابط الرؤية الكونية الإلهية، فضلاً عن رفضنا استغلالها في مواجهة أصل هذه الرؤية، لذا كان لا بدَّ ـ وفق منظومتنا العقائدية ـ من خضوعها لأحكام الشرع وموازينه، فالفقه هو الذي يحدِّد ملامح السلوك البشري الفردي والجماعي، ومن جملة هذا السلوك الابتكارات والاختراعات الطبية والصناعية والغذائية والهندسية وغيرها الكثير ممَّا لا يخلو الإقدام عليه من حكم شرعي.

(١) المصدر السابق / ص٧٢.

والشواهد على الكوارث في هذه الميادين إذا ما أردنا تتبعها لا تحصى كثرة، ولعلَّ أهمها في أيامنا هذه التساؤل المتداول عن الوجه الشرعي من تصنيع القنبلة الذرية، مع ما يكتنف هذه المسألة من ملابسات وتداعيات على المستوى الاقتصادي والسياسي. إلى آلاف الشواهد والمسائل الأخرى في شتى المجالات، فالشرع المقدَّس هو المسؤول عن تقنين سلوكنا حيالها، وقد تصدّى لهذه المهمة الفقهاء العظام وبيَّنوا الموقف منها، بل أفرزت الحركة العلمية في العقود الأخيرة أبواباً فقهية خاصة بها، وهو ما بات يُعرف في بعض الأوساط العلمية الدينية بـ «الفقه المضاف»، أي «فقه البيئة» و «فقه الطب» و «فقه النظافة» و «فقه المرور»، فضلاً عن تلك التي أعطت الموقف في المستحدث من مسائل المشروع الآيديولوجي الإسلامي كـ «فقه الاجتماع» و «فقه السياسة» و «فقه الاقتصاد» و«فقه التربية» و «فقه الإدارة».

والحاصل ممَّا تقدم أنَّ المطلوب في العلوم الطبيعية والتجريبية هو السير في الإطار الذي تسمح به الرؤية الكونية الإلهية، وعدم السماح لجشع الإنسان باستغلالها في غير هذا الإطار، إلَّا أنَّ النكتة المهمة التي لا ينبغي إغفالها هي أنَّ الكوارث المترتبة على التفلُّت السلوكي في هذه العلوم منشؤه التفلُّت وعدم الانضباط الفكري في الفلسفة، فالانحراف هناك يفضي إلى انحراف هنا، والانضباط هناك يؤدي إلى انضباط هنا، لذلك كانت الدعوة إلى ضبط هذه العلوم دعوة لعقلنتها بتبع عقلنة الرؤية الكونية وفي طولها.

وبذلك نختم هذا الفصل من فصلي الباب الأول المعنيِّ بالعلوم الأكاديمية، ومنه نذهب إلى ثاني أبواب كتابنا، متكلين على الله سائلينه العون والتوفيق.



# الباب الثاني

# في العلوم الدينيَّة

لسنا في هذا العنوان وعنوان الباب السابق ممَّن يسعى إلى ترسيخ الانفصال الظالم بين الجامعة والحوزة، لا بل إنَّ أهم الثمرات التي نطمح في الوصول إليها بعقلنة كافة العلوم من داخلها وخارجها هو توحيد هاتين المؤسستين في محفلٍ علمي واحد وحوزة جامعة، تُحَكِّم العقل بثلاثية ـ المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية ـ في بداية مناهجها التعليمية والدراسية على كافة التخصصات؛ لتسير قافلة كلِّ علمٍ بعد ذلك تحت إشراف العقل وحكومته المقدَّسة مسيرة منظَّمة هادفة لا يشوبها عشوائية أو انحراف.

والذي يشهد لبراءتنا من ترسيخ الانفصال هذا ما بيَّناه فيما سُمّيَ بالعلوم الإنسانية من خلط في مناهجها المعرفية، بل إقصاء لغير التجريب منها، وحق بعضها بل أكثرها ـ كالاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والتربية وغيرها ممَّا دارت أبحاثها حول سلوك الإنسان حقاً ـ أن يُبَيَّن بالوحي المتمثِّل بالنصوص الشرعية للرؤية الكونية الصحيحة التي كشفت الفلسفة عن حقائقها، هذا والعلم الأساسي المتكفِّل بكشف كليات تلك العلوم واستنباطها من النص الديني هو علم الفقه وهو من جملة علوم الدين.

على أننا في تلك العلوم لم نعطِّل التجربة بالكلية، ولم ننكر ما لها من أهمية في تنقيح صغريات قواعد الوحي وضوابطه الكلية. فلم يكن ما تقدم منّا انحيازاً لمنهج الوحي، وإنَّما خضوعاً لحكومة العقل وحكمته في وضع الأشياء في مواضعها،

والتي ستتجلى لك بوضوح في مناقشة علم الكلام من علوم هذا الفصل، إذ أَقصى النص فيه المنهج البرهاني عن حريمه ومملكته، وتربع بغير حق على عرشها.

فعلم الكلام ـ كما يرى أهل الحكمة ـ تكفَّل الوصول إلى رؤية الإنسان الكونية ومنظومته العقائدية بدل الفلسفة، مُهمِلاً بذلك موازين قانون الفكر وزبدته البرهان، مُعرِضاً عنها ضارباً بها عرض الحائط، فلم يكن «الكلام» مجرّد اصطلاح أراد المسلمون به تغيير شكل الحكمة وظاهرها مع الحفاظ على مضمونها ومسائلها؛ ابتعاداً منهم عن مفردات الإغريق وتسمياته، وإنَّما كان بديلاً عنها مغايراً لتمام ماهيتها مبدأً وموضوعاً ومسائل. هذا والحكمة الخاضعة لقيادة العقل وإشرافه لا تطأ حريمه، بل لا تنفي ضرورته والحاجة إليه في إطاره الخاص، فهو لا بدَّ يندرج تحت إحدى الصناعات الخمس آنفة الذكر؛ إذ لا تخلو عملية التفكير البشري من تلك الصور والمواد التي وردت في المنطق.

ثمَّ إنَّ تقيدي الحكمة بـ «الخاضعة لقيادة العقل وإشرافه» كان تحرُّزاً من تلك الفلسفات الموجودة في الوسط العلمي الإسلامي التي تفلَّتت ـ بحسب أهل الحكمة ـ كالكلام من ضوابطه وقانونه، إلَّا أنَّها أبقت الفلسفة والحكمة عنواناً لمسائلها، تدرأ به عن نفسها الانحرافَ عن شرف اكتشاف الحقيقة، والغرقَ في مستنقع التخاصم والجدال، فسارت في وادٍ آخر قادها إلى إنكار الكثير من حقائق المنطق المغاير لها موضوعاً والمتقدم عليها رتبةً، إنكارٌ هو في الواقع انعكاسٌ للخلفيات والقبليات التي ما استفيد من المنطق إلَّا لإثباتها، فإن كشفت بعض مسائله عمَّا يُخالف الثابت القبلي عند أتباع هذه المدارس الفلسفية، انبرى أربابها ومعتنقوها إلى دحضها وإنكارها بأيِّ وسيلةٍ، غير مكترثين في وصف هذه المسائل بالخاطئة.

والسؤال البديهي دائماً عن ميزان كشف خطئها ومعياره، فالمتكلّم في الواقع كان أكثر جرأةً من فلاسفة هذه المدارس؛ إذ أهمل صناعة البرهان في علم المنطق

ولم يُعرها ما تستحق من أهمية، مبعداً بذلك شبح الحقيقة عن طريقه.

وكيف كان فالمناقشة الأولى في هذا الباب إذاً ستكون لعلم الكلام، واشتمالُه على مشكلة مهمة في منهجه المعرفي لا يعني أبداً الاستغناء عنه، فلعلَّك التفت لما أشرنا إليه للتوِّ من ضرورته والحاجة إليه، وهو ما سنفصِّل وجهه لاحقاً.

ثمَّ بعد مناقشة هذا العلم سنطرح بعض التساؤلات التي تراود العديد من الطلبة ـ وأنا منهم ـ حول علم أصول الفقه، العلم الذي وصل على أيدي أربابه وخصوصاً الإمامية منهم إلى مراتب مذهلة من التطوّر والتحليل، فلم يتركوا فيه شاردة إلَّا وبحثوها، مؤسِّسين بذلك قانوناً محكماً للاستنباط الفقهي، يشكِّل بتعبير السيِّد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله منطقاً لعلم الفقه[1] وميزاناً لعملية الاستنباط، كما أنَّ المنطق ميزان الفكر وقانونه.

وأنا إذ أطرح هذه التساؤلات إنَّما أطرحها بصفتي طالب للعلم متحيِّر فيها، لا أجد في إطار هندسة العلوم وعقلنتها حلاً شافياً لها، فهي وإن بُحثت من قِبَل علماء الأصول إلَّا أنَّها ما زالت محلاً للأخذ والردِّ بينهم، إنَّها مسائل عالقة قصدي من طرحها أن تكون إثارات بنّاءة، ترفع الإجابة عنها الإبهام الحاصل لديَّ ولدى العديد من زملائي في الحوزة العلمية، راجياً في هذا الصدد من العلماء الأفاضل حسم النزاع فيها.

---

(١) «دروس في علم الأصول» للسيِّد الشهيد محمد باقر الصدر / ج١ / ص٣٩.



# الفصل الأوَّل

# في علم الكلام

إنَّ الرجوع إلى تمييز المتكلمين لهذا العلم عن علم الفلسفة، يُبيِّن لنا الرؤوس التي تفي في بيان النقطة الأساسية التي تتركز مناقشتنا حولها، فغرض هذا العلم يُثبِت أيَّ الصناعات الخمس تلك التي يستفيد منها أربابه؛ لأنَّ الأغراض ترجع إلى الصناعة وصاحبها كما تقدم، ولمَّا لم يكن في البين منهج معرفي سوى هذه الصناعات أمكن تشخيص المنهج والدليل بتشخيص الصناعة.

ثمَّ إننا ـ مضافاً إلى ذلك ـ خلصنا إلى أنَّ المبدأ قوام المنهج، ومعه يسهُل علينا معرفة منهج هذا العلم من معرفة مبادئه؛ ولأجل ذلك سنعرض أهم التعاريف التي سيقت لعلم الكلام، ثمَّ نأتي بالنصوص التي بيَّنت الغرض أو الفائدة المتوخاة منه ومبادئه.

## تعريف علم الكلام

قال **القاضي عضد الدين الإيجي** في تعريفه لهذا العلم: «الكلام علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُبَه»(1)، وعرَّفه **التفتازاني** بأنَّه: «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلّة اليقينية»(2).

---

(1) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٣٤ ـ ٣٥.

(2) «شرح المقاصد» للتفتازاني / ج١ / ص١٦٣.

والذي يبدو بعد مراجعة أمّهات كتب الكلام أنَّ هذين التعريفين أشهر تعاريفه، ومقبولين في الجملة لدى غير الإيجي والتفتازاني من المتكلّمين، وإن كان **الفيَّاض اللاهيجي** من بين فحول المتكلّمين قد خلص بعد مناقشتهما في كتابه "شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام" إلى أنَّ «الأولى أن يقال: الكلام صناعة نظرية يُقتدر بها على إثبات العقائد الدينيَّة»[١].

وكيف كان، فالذي يمكن أن يُسجَّل على تعريف هذا العلم بدواً هو أنَّ العقائد الدينية مسلَّمة مفروغ عنها في رتبة سابقة، يُراد فيه إثباتها بأدلة يقينية ـ بحسب التفتازاني ـ ودفع الشبه عنها. فهي إذاً موجودة غاية الأمر أنَّ المتكلّم يسعى لحفظها وصيانتها بإثباتها من جهةٍ، ودفع ما قد يرد عليها من جهةٍ أخرى، وهذا الأمر هو الغاية من علم الكلام كما سيأتي، فلا حاجة للتعليق عليها الآن.

## مبادئ علم الكلام وفوائده

أمَّا المبادئ التي يعتمدها هذا العلم في بيان مسائله، فتظهر جلياً ممَّا ذكره **الإيجي** من مائز بينه وبين علم الفلسفة، إذ قال عند بيان الحيثية التي تُميِّز موضوعه عن موضوع الأخير: «ويمتاز عن الإلهي باعتبار وهو أنَّ البحث هاهنا على قانون الإسلام»[٢].

وتبعه في ذلك **الغزالي**، إذ نقل التهانوي عنه: «ويمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أنَّ البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي»[٣]، فالوحي المتمثِّل بالنصوص الدينية الإسلامية هو المعتَمد في البحث الكلامي، **والتفتازاني** في ذلك أصرح وأوضح حيث قال: «ولمَّا كان موضوع

(١) «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للمحقّق اللاهيجي / ج١ / ص٣.

(٢) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٤٧.

(٣) «موسوعة كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي / ج١ / ص٣٠.

العلم الإلهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قُيِّدَ الموجود هاهنا بحيثية كونه متعلَّقاً للمباحث الجارية على قانون الإسلام، فتميَّز الكلام عن الإلهي بأنَّ البحث فيه إنَّما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسمَّاة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنَّة والإجماع، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون المَلَك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يُقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسّك بالكتاب والسنَّة، أي التعلّق بهما وكون مباحثه منتسبة إليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقائد إلى الدين.

وقيل: المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنَّة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها، وبالجملة فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها، جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة»[1].

وكذا قال التفتازاني أيضاً: «وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوَّتين، وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلَّا أنَّ نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه».

ولعلَّ هناك من يُبرر للمتكلّمين توهين الفلسفة بهذه الأوصاف والتعابير؛ على أنَّها إنَّما وُجِّهت إلى المتصوِّفة التي أبت التخلي عن الفلسفة عنواناً لأبحاثها لا إلى الحكماء والفلاسفة. ولكنه تبرير بعيد عن أمثال التفتازاني إذ تابع عبارته هذه ـ في بيان ما فعله المتكلّمون لأجل تكميل قوَّتي النفس البشرية النظرية والعملية على غرار الحكماء ـ قائلاً: «وكما دوَّنت حكماء الفلاسفة الحكمة النظرية والعملية إعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلّقة بالقوَّتين، دوَّنت عظماء الملة

(١) «شرح المقاصد» للتفتازاني / ج١ / ص١٧٧.

وعلماء الأمَّة علم الكلام، وعلم الشرائع والأحكام»[١]، فقد عنى بوضوح الفلسفة الحقة المحكومة بقانون العقل، لا تفلسفات الآخرين.

وما يُميِّز الفلاسفة عن المتفلسفين من الصوفية واضح للمتكلّمين غير خفي عليهم، فهاهو **الأستر آبادي** يقول: «اعلم أنَّ العلم الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد إمَّا أن يكون بحثه على قانون العقل من غير ملاحظة كونه مطابقاً للنقل، أو على قانون العقل المطابق للنقل. وكلٌّ منهما إمَّا أن يكون بطريق النظر والفكر، أو بطريق الكشف والرياضة، والأول هو حكمة المشَّاء، والثاني من الأول هو حكمة الإشراق، والأول من الثاني هو علم الكلام، والثاني من الثاني هو علم التصوُّف».

فقد ميَّز في هذه العبارة بوضوح بين الخاضع لقانون الفكر وضوابط عمليات العقل، وتلك التي خلطت العقل بالنقل أو بالسلوك أو بهما معاً.

وفساد البحث في خصوص علم التصوُّف كما ذكر الأستر آبادي بعد ذلك لا يعني أحقيَّة غير الكلام من المذاهب فـ «كون علم التصوُّف أو نحوه باحثاً عن أحوال المبدأ والمعاد لا يستلزم حقّيَّته؛ لأنَّ البحث قد يكون على وجه فاسد، وإن كان اعتقاد الباحث أنَّه بحث على قانون العقل المطابق للنقل العرفي أو الذوقي. ولو سُلِّم فلا يلزم حقّيَّة جميع المذاهب كمذاهب علماء الكلام».

**والحاصل عند المتكلّمين** أنَّ الكلام: «علم باحث عن أحوال المبدأ والمعاد على قانون العقل المطابق للنقل بطريق النظر والفكر»[٢].

فالمدار في الكلام على النصوص الدينية، والعقل هو المحكوم بها لا الحاكم عليها؛ لذا كانت مبادئ هذا العلم ومادته هي الوحي والنص الديني، وهم بذلك لم

---

(١) المصدر السابق/ ج١ / ص١٥٨.

(٢) «البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة» لمحمد جعفر الأسترآبادي المعروف بـ (شريعتمدار) / ج١ / ص٦٥ ـ ٦٦.

يمتازوا من حيث المنهج عن الأخباريين إلَّا في الشكل، فالفرق بينهما هو أنَّ الأخباريين اقتصروا على إثبات الرؤية الكونية بما ورد من نصوص دينية دون نظر العقل وفكره، بينما استفاد المتكلّمون من صناعة الجدل في فذلكتها.

هذا وفي كلام **اللاهيجي** غموض؛ فمن جهة يُشكِل على مفردة «الإثبات» التي أوردها الإيجي في تعريفه لعلم الكلام، **فيقول**: «واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعاراً بأنَّ ثمرة علم الكلام إثباتها على الغير، وأنَّ العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع؛ ليُعتدَّ بها، وإن كانت ممَّا يستقل فيه العقل.

وأقول: لا يخفى ما فيه؛ إذ مجرَّد الأخذ تقليد غير معتبر، كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه، بل الأولى أن يقال: لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الأدلة الكلامية من حيث هي كلامية كما سيأتي، بل إنَّ ثمرتها ليست إلَّا الإثبات على الغير»[1].

لكنه عندما يُثبت شيوع العداء للفلاسفة من قِبَل الأشاعرة في تعليقه على شرح التفتازاني لعقائد النسفية، ينص على أنَّ الشيعة إنَّما أخذوا أصول دينهم من أئمّتهم عليهم السلام، غاية الأمر أنَّها تطابقت مع أسس (مباني) الفلاسفة: «وظهر أيضاً من كلامه أنَّ خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة إنَّما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم، وخلط الأشاعرة إنَّما هو لإبطال قواعد الفلسفة، وهذا هو صريح في أنَّ عداوة الفلسفة إنَّما شاعت في أهل الإسلام من الأشاعرة لا من المعتزلة فضلاً عن الإمامية، كيف وأكثر الأصول الثابتة عند الإمامية عن أئمّتهم المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) مطابق لما هو الثابت من أساطين الفلاسفة ومتقدِّميهم، ومبنيٌّ على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المحققين»[2].

ثمَّ يعود في سياق الدفاع عن دعوى تأثر عقائد الشيعة الإمامية بعقائد

---

(١) «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للمحقّق اللاهيجي / ج١ / ص٣.

(٢) نفس المصدر / ج١ / ص٥.

المعتزلة، ويؤكد أخذهم العقائد من أئمّتهم عليهم السلام: «وينبغي أن يُعلم أنَّ موافقة الإمامية مع المعتزلة في أكثر الأصول الكلامية إنَّما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة، لا لأنَّ الأصول الإمامية مأخوذة من علوم المعتزلة، بل أصولهم إنَّما أخذت من أئمّتهم، وهم (صلوات الله عليهم) يمنعون أصحابهم من الكلام إلَّا ما يكون مأخوذاً منهم عليهم السلام، جميع ذلك ظاهر لمن مارس أصول الإمامية رضوان الله عليهم»[١].

لكن هذا الغموض لا يطول على قارئ الشوارق كثيراً، إذ يفي **اللاهيجي** بوعده في بيان عدم «الاعتداد بالعقائد الحاصلة من الأدلة الكلامية من حيث هي كلامية»، ويُبيِّن بجلاء أين نحن في علم الكلام من قانون التفكير البشري: «ثمَّ لمَّا كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيَّدوا الموجود هاهنا بحيثيَّة كونه متعلَّقاً للمباحث الجارية على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسمَّاة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنَّة، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون المَلَك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يُقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، فيتميَّز الكلام عن الإلهي بهذا الاعتبار.

أقول: وهذا الاعتبار هو الذي أخرج الأدلة الكلامية من البرهان إلى الجدل، فإنَّ أمثال هذه أحكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتأويل، سيَّما فيما يتعلق بأحوال المبدأ والأمور الغائبة عنا، بل الظاهر أنَّ أكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق، لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادَرِها، فإنَّ من ذلك قد تولّد التشبيه والتجسيم فيما بينهم، كما في قوله تعالى ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[٢]، وكما في الحديث الذي يروونه: (**أنَّكم سترون ربَّكم يوم**

---

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة طه / الآية ٥.

**القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**)[١]، إلى غير ذلك. نعم كان الأصوب أن لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها، بل كان ينبغي الإيمان بحقايقها على حدِّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب أفهامهم كما كان في الصَّدر الأول، فلمَّا وقع الاستكشاف عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف، فالواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويُرجع إلى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة، لمن أراد الترقي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل، وإن أدّى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر، لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وساير العقليات، بخلاف ما يتعلّق بالعمليات والأمور التي لا يستقل مجرَّد العقل فيها، وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من أنَّ الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجدٍ في تحصيل العقائد الدينية، بل جدواها إنَّما هو حفظ العقائد إجمالاً على العقول القاصرة، الغير القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي»[٢].

من هذا النص الشريف للّاهيجي تتضح الكثير من معالم ما أردنا مناقشته في علم الكلام، ويظهر الردُّ على ما ذكره الغزالي والتفتازاني والأسترآبادي؛ فـ«الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجدٍ في تحصيل العقائد الدينية»، ولعلَّ خروج الأدلة الكلامية من البرهان إلى الجدل هو ما حدا بالمحقّق اللاهيجي إلى الإعراض عن تعريف المشهور الكلام بأنَّه علم إلى تعريفه له بالصناعة.

أمَّا الفوائد المرجوَّة من هذا العلم، وأشرفها بحسب ترتيب الإيجي وغيره، فهي: «الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان»[٣]، أو «تحلية الإيمان

---

(١) رواه الترمذي / ٢٧٥٢.

(٢) «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للمحقّق اللاهيجي / ج١ / ص٨.

(٣) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٥١. «البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة» لمحمد جعفر الأسترآبادي المعروف بـ (شريعتمدار) / ج١ / ص٦٩.

بالإيقان»[1] كما عن التفتازاني، فهي في الواقع ليست من فوائده إذ «الواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويُرجع إلى قوانين النظر والإستدلال البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة، لمن أراد الترقي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل، وإن أدّى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر، لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وساير العقليات»، وحينئذ لن يكون علم الكلام أشرف العلوم كما ادّعى أربابه[2]؛ لأنَّ مناط الشرف لمَّا كان يدور مدار أشرفية موضوع العلم[3]، وموضوع الكلام هو نفس موضوع الفلسفة الإلهية كما تقدم عن الغزالي وغيره، كان لا بدَّ من حيثية أخرى يتميَّز بها الكلام عن الفلسفة تُخوِّله اعتلاء عرش الأشرفية، وهي إمَّا الغاية المترتبة على ما ذُكر له من فوائد، أو يقينية أدلته المؤيَّدة بالشرع.

وفوائده بحسب أربابه خمس: «**الأول**: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان. **الثاني**: إرشاد المسترشدين بإيضاح المَحجَّة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجَّة. **الثالث**: حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين. **الرابع**: أن يُبنى عليه العلوم الشرعية فإنَّه أساسها. **الخامس**: صحّة النيّة والاعتقاد، إذ بها يرجى قبول العمل»[4]، وقد علمت من اللاهيجي أنَّ أُولاها ـ وهي الأهم ـ ليست من فوائد الكلام المترتبة عليه. أمَّا البقية، فهي وإن ترتب بعضها عليه وتفرع بعضها الآخر عنه، إلَّا أنَّها مع عدم تحقق أُولى هذه الفوائد ـ اليقين بالعقائد الدينية ـ ستكون نتيجة تقليد،

---

(١) «شرح المقاصد» للتفتازاني / ج١ / ص١٧٥.

(٢) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٥٤. «شرح المقاصد» للتفتازاني / ج١ / ص١٧٦. «البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة» لمحمد جعفر الأسترآبادي المعروف بـ (شريعتمدار) / ج١ / ص٦٩.

(٣) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٥٢ ـ ٥٣.

(٤) نفس المصدر / ج١ / ص٥١.

والتقليد غير معتبر.

فالحق كما يصرّح المتكلّمون أنَّ الحيثية الزائدة لعلم الكلام عن الفلسفة هي الثانية، أي يقينية أدلته بتأييد الشرع للعقل كما نقل التهانوي عن الغزالي ونص التفتازاني، وكذا **الأسترآبادي** ناقلاً نص المواقف حيث قال: «دلائله يقينية يحكم بصحة مقدماتها صريح العقل، وقد تأيَّدت بالنقل، وهو الغاية في الوثاقة»[١]، وفي **شرح المواقف** تعليقاً على كون الغاية في الوثاقة تأييد النقل للعقل: «إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعاً، بخلاف دلائل العلم الإلهي، فإنَّ مخالفة النقل إيّاها شهادة عليها بأنَّ أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها، فلا وثوق بها أصلاً»[٢]، ولكن كيف ذلك و«الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجدٍ في تحصيل العقائد الدينية، بل جدواها إنَّما هو حفظ العقائد إجمالاً على العقول القاصرة، الغير القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي»، فتحصيل العلم واليقين بالعقائد الدينية ـ وهي «أشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله، ولا شك أنَّه إذا كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف»[٣] ـ لا يكون إلَّا بالعقل البرهاني فقط، وهو صنعة الحكماء والفلاسفة ومنهجهم المعرفي.

نعم، سيكون للكلام شرف «إرشاد المسترشدين بإيضاح المَحجَّة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجَّة، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين». إلَّا أنَّه أدنى رتبةً وأقل شأناً ومنزلةً من الحكمة، لا سيَّما والفائدتين المتبقيتين من الفوائد الخمس المذكورة متفرعة عن العقائد الدينية المعلومة والمتيقنة، فالرؤية الكونية

---

(١) «البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة» لمحمد جعفر الأسترآبادي المعروف بـ (شريعتمدار) / ج١ / ص٦٩.

(٢) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٥٣.

(٣) نفس المصدر / ج١ / ص٥٣.

المحققة في الحكمة هي الأساس الذي تُبنى عليه العلوم الشرعية، وتصح بها النيَّة والاعتقاد اللذين يُرجى بهما قبول الأعمال.

**والحاصل**: إنَّ أداة المتكلّمين المعرفية هي الوحي والأخبار، المعبَّر عنها في متسامح اصطلاح نظرية المعرفة منهجاً. أمَّا منهجهم المعرفي المعتمَد في تنقيح مسائله، فهو صناعة الجدل، كما صرَّح اللاهيجي وغيره من المتقدمين كالغزالي، حيث يذكر غرض صناعة الجدل والمجادل عند الحديث عن مبرر نشوء علم الكلام: «فقد ألقى الله تعالى على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ... ثمَّ ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنَّة فلهجوا بها، وكادوا يشوِّشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلّمين، وحرَّك دواعيهم لنصرة السنَّة، بكلام مرتَّب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنَّة المأثورة، عنه نشأ علم الكلام وأهله»[١].

وكذا التفتازاني في ذات السياق يقول: «لمَّا نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الردَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها. وهلمَّ جرَّاً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميَّز عن الفلسفة، لو لا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المتأخّرين»[٢].

وبضميمة ما تقدَّم منهما من أنَّ مبادئ هذا العلم هي قانون الإسلام المتمثِّل بالنصوص الدينية المشتملة على المشهورات والمسلَّمات، يكون الدليل جدلياً والمستدِل مجادلاً؛ إذ اتفقت المبادئ مع الغرض، لا بل قد يكون الدليل خطابياً والمستدِل خطيباً أيضاً؛ وذلك حيث يكون الغرض الإقناع والمبادئ من المقبولات والمظنونات التي تشكِّل أغلب ما في النصوص الدينية كما سيتضح لاحقاً.

---

(١) «المنقذ من الضلال» للغزالي / ص٩١ ـ ٩٢.

(٢) «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني / ص١٢.

والفارابي من الحكماء أوضح ذلك في إحصاء علومه، وذكر أنَّ الكلام صناعة دون أن ينعته بالعلم: «وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»[١].

وكذا من المعاصرين صدرت بوضوح تصريحات في هذا الشأن، كالشيخ السبحاني في مقدمة إلهياته تحت عنوان «علم الكلام وليد الضرورات الزمنية»، إذ يذكر بعد سرد واقع المسلمين؛ من اختلاط الحضارات المختلفة بحضارتهم إثر فتوحاتهم، وانتشار الفوضى في العقائد وغيرها، ثمَّ حرّية الحركة الهدَّامة للأحبار والرهبان المتظاهرين بالإسلام، يذكر بعد ذلك أنَّه «في هذا الجو المشحون بالغزو الفكري من جانب الأعداء، وعدم تدرّع المسلمين في مقابل هذه الشبهات والشكوك شعر المفكرون المخلصون من المسلمين بواجبهم، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية بنفس الأصول التي يدين بها المخالفون، والطرق التي يسلكها المعادون. وكان نتيجة ذلك تأسيس علم الكلام لغاية الاستدلال على صحتها، وذبِّ الشكوك والشُبَه عنها»[٢].

وكيف كان، فلنذهب إلى الموقف من خصوص مبادئ أو منهج هذا العلم، ولعلَّنا قبل اتخاذ الموقف سنلجأ إلى ما أورده الشيخ الرئيس من بيان للأوجه والاحتمالات التي يمكن أن يكون عليها المعلوم التصديقي ـ ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه ـ فإنَّها تُسهِّل فهم مشكلة المنهج المبتلى بها في علم الكلام، وتمهِّد للسؤال الأساسي من الأسئلة العالقة في علم الأصول.

لكننا قبل ذلك سنرفع اللَّبس الذي اشتملت عليه بعض العبائر السابقة؛ كاستعمال مفردة العقل في عرض النقل، وكون الجدل صناعة المتكلّم مع أنَّ غايته

(١) «إحصاء العلوم» للفارابي / ص٨٦.

(٢) «الإلهيات على هدى الكتاب والسنَّة والعقل» تصدير محاضرات الشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن مكي العاملي.

والغرض منه إلزام الخصم وإفحامه، وإرشادُ المسترشدين من فوائد الكلام لا إلزام فيها ولا إفحام.

أمَّا المراد من الاستعمال المذكور الذي يشي باستغناء النقل عن العقل فيما يكشفه من قضايا ومسائل، فبيانه: إنَّ العقل المعرفي العام لدى الإنسان هو المدرِك الوحيد في جميع القضايا(١)، وإدراكه تارةً يكون بنفسه، كإدراكه بأنَّ الكلَّ أعظم من جزئه، وتارةً أخرى بالاستفادة من أدوات معرفية أخرى، كالحس في مثل إدراكه نزول المطر، أو التجربة في مثل إدراكه بأنَّ نبتة السقمونيا مسهِلة ومفرِزة للصفراء، أو الوحي كإدراكه بأنَّ الحج واجب على المستطيع من الناس.

ثمَّ إنَّ مدركاته هذه قد تكون مدركات قطعية وقد تكون ظنية، والقطعية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة؛ أمَّا القطعية الكاذبة فهي بتعبير المناطقة الجهل المركب، وأمَّا القطعية الصادقة، فهي إمَّا قابلة للتغيّر والزوال غير ثابتة، كحكم عوام المسلمين بوحدانية الباري تعالى، وتسمّى في اصطلاحهم شبه يقين أو يقين بالمعنى الأعم، وإمَّا أن تكون قطعية صادقة ثابتة لا تتزلزل، وهذه يسمّونها اليقين بالمعنى الأخص، وهو اليقين المتأتي من خصوص صناعة البرهان كما ذكرنا سابقاً، فهذا اليقين بخلاف غيره مشتمل على أركان ثلاثة هي: الجزم أو القطع، والصدق أو المطابقة للواقع، والثبات أو عدم الزوال، وسرُّ ذلك أنَّ المعرفة البرهانية تكون حاصلة من أسبابها الذاتية لا الاتفاقية، فذوات الأسباب لا تُعلم إلَّا بأسبابها كما تقدم عند بيان سر إفادة التجربة لليقين.

وعلى أيَّة حالٍ، فمدركات العقل وأحكامه متفاوتة، وهذا التفاوت في الأحكام العقلية العامة راجع كما بيَّنا إمَّا إلى التفاوت في صورة الدليل كالقياس والاستقراء والتمثيل، وإمَّا إلى مادته ومبادئه التي يعتمدها العقل في أحكامه، وهذه المواد

(١) في إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه في مطلق القضايا الحملية، أو إثبات التلازم والتعاند أو نفيهما في مطلق القضايا الشرطية، وهذا من المباحث التي تُطلب في المنطق.

والمبادئ ترجع إلى أصناف القضايا المختلفة المستعملة في الصناعات الخمس، فتارةً يكون حكم العقل برهانياً وأخرى جدلياً وثالثة خطابياً أو شعرياً أو مغالطياً.

فالعقل البرهاني هو المرتبة الأعلى والأشرف من مراتب العقل العام، المدرك والحاكم المطلق لدى الإنسان، وهو غير قابل للنقض أو التشكيك؛ إذ لا يخلو ناقضه من احتمالين: الأول: البرهان نفسه؛ والشيء لا ينقض نفسه. والثاني: إحدى المراتب الأدنى منه؛ والداني لا ينقض العالي.

فالمراد من العقل حيث يوضع في عرض النقل خصوص العقل البرهاني، وإلَّا فالعقل العام هو الحاكم مطلقاً وإن استعان بالنقل والوحي.

وأمَّا عدم اتفاق غرض الجدل مع بعض فوائد علم الكلام مع أنَّه الصناعة المعتمدة فيه، فلا تغفل عمَّا تقدَّم من أنَّ المناطقة يريدون بدخول أصناف هذه المواد في الصناعات المختلفة دخولها الشأني الاقتضائي، فالمتكلّم وإن كان يهدف إلى إرشاد المسترشدين ولا يهدف إلى الإلزام والإفحام أو الإقناع، إلَّا أنَّه إن اعتمد المشهور أو المسلَّم كان دليله جدلياً، وإن اعتمد المقبول كان دليله خطابياً.

أمَّا الأوجه والاحتمالات التي لا يخلو المعلوم التصديقي منها، فسنعتمد في بيانها ـ كما ذكرنا ـ على ما أورده الشيخ الرئيس في برهان شفائه[1]، إذ ذكر جميع أوجه المعلوم التصديقي المحتملة عقلاً ـ بالترديد بين النفي والإثبات ـ وفرض بدواً ثبوتها بالاستقراء، ثمَّ فنَّد في سياق البحث وصولَ الاستقراء إلى الأوجه التي يتعلَّق بها اليقين بالمعنى الأخص، وأثبت برهانية ما كان من المعلومات التصديقية متعلَّقاً لهذا اليقين، ففرز بذلك ما هو استقرائي منها عمَّا هو قياسي برهاني عمَّا لا يحتاج إلى فكر ونظر وبرهان أساساً. وسلوك الشيخ هذا حسنٌ ينسجم مع كون الاستقراء «أصل القضايا الكلية»[2] كما مرَّ عن أرسطو، فهو تفحّص الجزئيات للوصول إلى

---

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس / ص٩٣ ـ ٩٤.

(٢) «علم الأخلاق» لأرسطو / ج٢ / ص١٢٠.

حكم الكلي، إلَّا أنَّ هذا الحكم والمحمول الكلي إذا ثبت لموضوع القضية بالاستقراء فلا يخلو حاله من أحد أمرين:

**أولهما**: أن يكون ثبوت المحمول لأفراد الموضوع وجزئياته واضحاً لا سبب له؛ فإنَّ الجزيئات التي تخضع لعملية الفحص إمَّا أن تكون بيِّنة أو أن تكون غير بيِّنة، والاستقراء لا يجري إلَّا فيما كان بيِّناً من الجزيئات؛ أي لا بدَّ أن يكون محمول الموضوعات الجزئية المستقرأة واضح الثبوت لها؛ لكي يمكن حمله على الموضوع الكلي.

**ثانيهما**: أن يكون ثبوت المحمول لجزئيات الموضوع بسبب، وهذا ما سنرجئ الكلام عنه إلى أن نفرغ من سابقه.

أمَّا الشق الأول وهو ما إذا كان المحمول بيِّنا بنفسه في كلِّ واحدٍ من الجزيئات، فملاك الوضوح والبيان هذا الذي لمحمول الجزيئات في ثبوته لها حال تفحّصها بالاستقراء لا يخرج عن أحد أمرين: أولهما: أن يكون بالحس فقط، وثانيهما: أن يكون بالعقل.

فإن كان بالمشاهدة الحسية، فقد تقدم عند بيان عدم إفادة الاستقراء لليقين أنَّ ذلك إنَّما يكون في الجزيئات الحقيقية كـ (زيد وعمرو وبكر) مثلاً، فتُثبِت بعد رؤيتك هؤلاء يضحكون حكماً كلياً للإنسان بأنَّه ضاحك.

إلَّا أنَّ الحس لا يمنع الخلاف فيما لم يُحس، فإذا كنت قد رأيت زيداً وعمراً وبكراً يضحكون فماذا عن خالد وغيره من أفراد الإنسان؟، وكيف لك أن تثبت لهؤلاء الضحك مع أنَّك لم ترَ أحداً منهم؟

فلا يكون تفحّص الجزيئات بالحس ممَّا يوجب في (كلِّ إنسانٍ ضاحك) وغيرها الدوام، ولن يكون اليقين ـ لو تعلَّق به ـ حينئذ ثابتاً؛ إذ لا يمكن للحس رفع أمر جائز الزوال، بأن يمنع من انفكاك الضحك عن الإنسان ويمنع من زوال ثبوته له، فلا يكون من تلك المقدمات المستقرأة حسّياً يقين برهاني.

وإنَّما قلنا: «الحس فقط»؛ لأنَّ العقل إن إشترك مع الحس كان الحس مجرَّد مبدأ للعقل، وكان فرضنا هو الشق الآتي.

وأمَّا ما إذا كان ملاك الوضوح هو التفحّص العقلي، فإنَّ ذلك إنَّما يكون في الجزيئات الإضافية كـ (الإنسان والفرس والبقر) مثلاً؛ إذ لا حكم للعقل على الجزيئات الحقيقية[1]، لذلك كان لا بدَّ من القول بأنَّ المراد منها هو الجزيئات الإضافية.

فإنَّك تُثبِت بعد تفحّصك هذه الأنواع ـ الإنسان والفرس والبقر ـ حكماً كلياً للحيوان بأنَّه حساس؛ إذ حكمت على الحيوان بما استقرأته عقلياً من جزيئات إضافية مندرجة تحته، فوجدت كلاً من الإنسان والفرس والبقر حساساً.

وهنا بادر **الشيخ** في برهان شفائه إلى نفي جواز طلب هذا القسم والبرهنة عليه، معلِّلاً ذلك بأنَّ المحمول البيِّن بالتفحّص والتتبُّع العقلي لا يخرج عن أحد احتمالين: فإمَّا أن يكون ذاتياً مقوِّماً لحقيقة الطبيعة، أو ذاتياً بمعنى العرض اللازم، ولا شيء ثالث وراءهما؛ فالمحمول البيِّن عقلاً هو ما أخذ في حدِّ وتعريف موضوعه وهذا الذاتي المقوِّم، أو أخذ موضوعه في حدِّه وهو العرض اللازم، وكِلا هذين الاحتمالين باطل؛ **أمَّا الأول**، فلأنَّه لا يُطلب في البراهين، بل وجوده لما هو ذاتي له ـ مقوِّم أو متقوِّم ـ واضح لا يحتاج إلى بيان، وذلك أنَّك في المثال المذكور تريد أن تثبت من حساسية الإنسان والفرس والبقر أنَّ الحيوان حساس في ذاته،

---

(١) أمَّا الجزئي الحقيقي، فهو الذي يمتنع صدقه على أفراد متعدّدة كـ (زيد) هذا المعروف والمشخَّص، فإنَّه لا يصدق على غيره. وأمَّا الجزئي الإضافي، فهو عبارة عن كلِّ أخصٍ تحت الأعم كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، وقد سُمّي بذلك لأنَّ جزئيته بالإضافة إلى شيء آخر، هذا والجزئي الإضافي أعم من الجزئي الحقيقي، فهو كلي يصدق على أفراد متعدّدة كصدق الإنسان على زيد وعمرو وغيرهما.

ولكن الجزئي الإضافي تارةً يكون تحته جزئيات حقيقية فيُسمّى نوعًا كالإنسان والفرس والبقر، وتارةً لا يكون كالحيوان بالنسبة إلى الجسم.

ولو لم يكن بيِّناً قبل ذلك لمَّا كان للحيوان وجود حتى تثبت له شيئاً، فإنْ تُثبت للحيوان أيَّ شيءٍ فرع علمك التصوّري به، وعلمك التصوّري بالحيوان لا يكون إلّا بتصوّر تمام ذاتياته، ومن ذاتياته الحساسية، فلا معنى لأن تعود وتطلبها لغرض إثباتها له؛ إذ ليس ذلك إلّا تحصيلاً للحاصل.

**وأمَّا الثاني**، فكأن تستقرأ مشي الإنسان والفرس والبقر ومن ثَمَّ تحكم على الحيوان بأنَّه ماشٍ، فالماشي عرض ذاتي للحيوان لازم له.

وفي بيان استقرائك العقلي هذا **نقول**: إنَّ اكتشاف العقل المشي ـ في هذه الأنواع إنَّما كان بسبب اشتمالها على شأنية المشي ـ فالإنسان ماشٍ لاشتماله على مبدأ الحركة، والفرس والبقر كذلك لاشتمالها على هذا المبدأ، فيكون هذا العرض ـ المشي ـ لازماً لشيء هو مبدأ الحركة، فإنَّه من المعاني الذاتية للجزيئات، وبما أنَّ هذه الأنواع قد اشتملت على مبدأ الحركة فلا بدَّ أن يكون جنسها وهو الحيوان قد اشتمل عليه أيضاً، وما اشتمل على هذا المبدأ كان ماشياً، فإنَّ العرض اللازم لمبدأ ذاتي في معروضه الجزئي هذا شأنه؛ أن يكون لازماً لهذا المبدأ الموجود في الكلي الذي يقال على الجزئيات إذا صح حمله على جميعها.

فبسبب هذا المعنى الذاتي الذي اشتملت عليه هذه الأنواع المستقرأة صار المشي اللازم له لازماً للطبيعة، وإذا كان كذلك كان حمله على بقية أنواع الطبيعة غير المستقرأة بسبب هذا المعنى الذاتي المشتملة عليه.

فكان ما نحن فيه برهاناً ولم يكن استقراءً حسب الفرض، أي أنَّ مبدئية الحركة كانت سبباً عاماً كلياً لثبوت المشي للطبيعة، ومن ثَمَّ لبقية الأنواع المندرجة تحتها، فليس حكمك على الحيوان بأنَّه ماشٍ لأنَّك رأيت الإنسان والفرس والبقر يمشون، بل لأنَّك علمت أنَّ هناك مبدأً للحركة مأخوذاً في حدِّ المشي وتعريفه كان سبباً في هذا الحكم، كأنَّك قلت: (الحيوان فيه مبدأ الحركة ـ وكلُّ ما كان كذلك كان ماشٍ ـ فالحيوان ماشٍ إذاً)، فقد كانت مبدئية الحركة سبباً لثبوت العرض الذاتي لبقية أنواع الطبيعة، وقد فرضناه بيِّناً بنفسه بلا سبب ذاتي.

وإذا فرضت أنَّه قد علم من غير جهة ذلك السبب، بل بسبب آخر غير سببه الذاتي، فلا يكون قد تعلَّق به علم ضروري، ولا يقين فضلاً عن أن يكون بيِّناً بنفسه كما فرضنا.

فقد بان أنَّ ثبوت المحمول لجزيئات الموضوع في فرض كون ملاك الوضوح هو التفحّص العقلي لا تفسير له إلَّا بأن يكون المحمول عرضاً عاماً ذاتياً، وكلُّ عرضي معلَّل فإن عُلِّل وبُيِّن كان برهاناً، وإن لم يُبيَّن لم يفد يقيناً.

وحاصل ما أفاده **الشيخ الرئيس** في هذا الشق، وهو ما إذا كان المحمول واضح الثبوت لجزيئات الموضوع؛ فإنَّ هذا الوضوح: **إمَّا** أن يكون بالحس؛ والحس لا يمنع الخلاف فيما لم يُحس، فلا يكون هناك يقين دائم ثابت. **وإمَّا** أن يكون بالعقل؛ فإن كان بيِّناً وواضحاً لأنَّه مقوِّم فلا معنى لأنْ يُطلب؛ لأنَّ الذاتي المقوِّم لا يطلب ببرهان.

وإن كان كذلك لأنَّه عرض ذاتي، فلا يكون قد عُلم باستقراء بل ببرهان، ومن ثَمَّ كان بسبب، فإن فرضت أنَّه علم بغير سببه الذاتي لم يكن متعلَّقاً ليقين لتصل النوبة بعد ذلك إلى كونه بيِّناً بنفسه كما هو الفرض.

وأمَّا الشق الثاني، وهو ما إذا كان ثبوت المحمول لجزيئات الموضوع غير بيِّن بنفسه بل يمكن أن يُبيِّن ببيان، فمن الطبيعي حينئذ أن نسأل عن هذا البيان؟

ولاستيعاب كلّ ما يُحتمل أن يكون جواباً لهذا السؤال **نقول**: إنَّ ثبوت المحمول للموضوعات الجزئية إمَّا أن يكون بسبب، أو أن يكون بلا سبب. وثبوت المحمول في أول هذين الاحتمالين؛ إمَّا أن يكون لعلمنا به من جهة سببه، أو أن يكون للعلم به من غير جهة ذلك السبب بل لسبب آخر.

فلا يكون البيان بناءً على هذا الأخير ـ ما كان لسبب آخر ـ ممَّا يوجب في الجزيئات ويفيد في كلِّ واحدٍ منها اليقين بالمعنى الأخص الذي يقصده الحكماء، وإن لم يكن بيان ثبوت المحمول في الجزيئات المستقرأة بياناً يفيد هذا اليقين، فكيف يوقع ما ليس يقيناً اليقين الكلي المترتب عليه؟ إذ لو لم تكن المقدمات

يقينية لمَّا كانت نتيجتها يقينية كما هو واضح.

وإن اخترت كون البيان من جهة السبب ليوجب اليقين الحقيقي في كلٍّ واحدٍ من الجزيئات، فإنَّ ذلك يعني أنَّ البيان المذكور برهان وليس استقراءً؛ فيجب أن تتفق وتشترك جميع الجزئيات في هذا السبب، كما قلنا ذلك في الحديث عن الشق الأول؛ من كون اللازم للجزيئات لا بدَّ أن يكون لسبب عام هو الذاتي المشترك بين جميع الجزيئات، وليس بين بعضها أو لأحدها فقط.

وهذا السبب العام هو للطبيعة الكلية أولاً وبالذات وللجزيئات ثانياً وبالتبع، أي أنَّ ثبوت المحمول للموضوعات الجزئية كان بسبب المعنى الذاتي المشترك، وهذا المعنى ثابت للطبيعة أولاً، فيكون المحمول قد ثبت للطبيعة أولاً ومنها لبقية ما اندرج تحتها من جزيئات.

فليس حكمك على الإنسان بأنَّه ضاحك لما رأيته في زيد وعمرو من ضحك، وإنَّما حكمت على بكر وخالد وغيرهما من أفراد الإنسان بالضحك مع عدم رؤيتك لهم؛ لأنَّ الإنسان ضاحك، وكان الإنسان ضاحكاً لأنَّه متعجّب، فالتعجّب هو السبب في ثبوت الضحك للمعنى الكلي أولاً وللجزيئات هذا المعنى الكلي ثانياً.

وعلى أيَّة حالٍ، فإن كان البيان من جهة السبب ـ والسبب للمعنى الكلي أولاً كما بات واضحاً ـ **فإمَّا** ألَّا يكون السبب نافعاً في ثبوت المحمول للمعنى الكلي، فبالأولى ألَّا يكون نافعاً في ثبوته لجزيئاته، **وإمَّا** أن يكون نافعاً في ثبوته للكلي، فيكون حينئذ برهاناً وليس استقراءً، ومثاله ما قد تمَّ بيانه من سببية التعجّب في ثبوت الضحك للإنسان.

وأمَّا بناءً على الاحتمال الثاني من هذا الشق وهو أن يكون ثبوت المحمول للموضوعات الجزئية بلا سبب، فبيانه ووضوحه الذي نسأل عنه بناءً على هذا الاحتمال إمَّا لكونه بيِّناً بنفسه بلا سبب؛ فهذا من جهة خلاف فرضنا، لأننا نتحدّث في الشق الثاني عن غير البيِّن بنفسه ويمكن أن يُبيِّن ببيان، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ هذا الفرع هو عين الشق الأول؛ من أنَّه إمَّا أن يكون بيِّناً بالحس أو

أن يكون بيِّناً بالعقل... إلى أخر ما مرَّ سابقاً.

وإمَّا أن يكون بيانه قد تمَّ باستقراء آخر كاستقراء الكلي الذي نحن بصدده، وهذا الفرع ممَّا يذهب بنا بلا وقوف إلى ما لا نهاية؛ أي أنَّه باطل لاستلزمه التسلسل.

وخلاصة ما ورد في الشق الثاني، أي ما كان من محمولات الموضوعات الجزئية غير بيِّن الثبوت بنفسه وإنَّما يمكن أن يُعلم ويُبيِّن ببيان، فإنَّ ذلك العلم والبيان إمَّا أن يكون بسبب؛ فإن علمته من غير جهة سببه فلا يفيد يقيناً، وإن علمته من جهة سببه كان ذلك برهاناً ولم يكن استقراءً.

وإمَّا أن يكون لا بسبب؛ فإن علمته لأنَّه بيِّن بنفسه، فهو خلاف الفرض من جهة عين الشق الأول من جهةٍ أخرى، وإن علمته باستقراء تسلسل ولم يتناه.

فقد بان أنَّ ما لا سبب ذاتي لنسبة محموله إلى موضوعه الكلي، فإمَّا أنَّه بيِّن بنفسه وهو البديهي الأوليّ، وإمَّا لا يُبيَّن البتة بياناً يقينياً بوجهٍ قياسي برهاني.

وخلاصة ما أردناه من بيان عبارة الشيخ الرئيس ثلاثة أنحاء لا يخلو منها المعلوم التصديقي: فثبوت أيِّ حكمٍ ومحمول لموضوعه إمَّا أن يكون بيِّناً واضحاً؛ وذلك لأنَّه ثابت لذات الموضوع، فتكون القضية عندئذ بديهية، أو أن يكون غير بيِّن؛ فإمَّا أن يكون له سبب ثابتاً لذات الموضوع بلا سبب كان ممَّا يُعلم بالبرهان، وإن كان ثابتاً للموضوع بسبب اتفاقي لم يمكن العلم الحقيقي به البتة.

فأيُّ مسألةٍ علمية إن لم تكن بيّنة ولا يمكن بيانها ببرهان لا يمكن أن يحصل بها يقين بالمعنى الأخص؛ أي أنَّ العلم الحقيقي منحصر في القضايا البديهية والبرهانية فقط.

ونكون بذلك قد وصلنا إلى ثلاثة احتمالات وأقسام للمعلوم التصديقي هي: القضايا البديهية، والقضايا البرهانية، والثالث هو القضايا غير البرهانية؛ التي لم يكن محمولها ثابتاً لذات الموضوع بلا سبب، ولم يكن لمحمولها سبب ذاتي في ثبوته للموضوع وإنَّما كان ثبوته بسبب اتفاقي.

هذا والمراد من الأسباب الاتفاقية هو العوارض الغريبة عن طبيعة الموضوع الكلي، والقضايا المشتملة على العوارض الغريبة هذه على نحوين:

**الأول**: هو القضايا الشخصية؛ فإنَّ العوارض الشخصية التي تشتمل عليها هذه القضايا من العوارض الغريبة للطبيعة الكلية النوعية، خذ مثلاً الزيدية ـ زيدية زيد ـ فهي عرض غريب على الإنسانية، بداهة أنَّه لو لم يكن غريباً وكان ذاتياً لكان (كلُّ إنسانٍ زيد)؛ أي لا نحصرت الإنسانية به، ومن البديهي أنَّ صيرورة الإنسان زيداً ليس لذات الإنسانية وحقيقتها، وإنَّما لظروف خارجة عنها، فهي كما تقبله في جملة أفرادها تقبل عمراً، وكذا تقبل أن تكون رجلاً أبيض وإمرأة سمراء وإلى ما هنالك من عوارض شخصية أخرى.

ومن ذلك أيضاً الذكورة والأنوثة فهي عرض غريب على الإنسانية، إذ لا تقتضي طبيعة الإنسانية الأنوثة مثلاً، وإلَّا لكان كّل إنسانٍ أنثى وهو كما ترى. فالعوارض الشخصية عوارض اتفاقية غريبة عن الطبيعة الكلية النوعية، وما كان كذلك لا يدخل حريم البرهان بأيِّ وجهٍ.

**الثاني**: هو القضايا الاعتبارية التشريعية(١)، سواء أكانت أحكاماً شرعية أو وضعية، أم كانت تعاليماً أخلاقية، فهي أعم من اعتبار الشارع أو اعتبار غيره، وسرُّ عدم جريان البرهان في جميعها واحد.

وينبغي التنبّه هنا لأمرين:

**الأول**: إنَّ السرَّ الذي سنذكره في خروج هذه القضايا عن حريم صناعة البرهان مبني على ما يعتقده العدلية من أنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، أي أنَّ لهذه القضايا أسباب حقيقية واقعية، فوجوب الصلاة وحرمة الخمر

---

(١) وهي مقابل القضايا الحقيقية، والقضايا الحقيقية هي: القضايا التي لا دور لاختيارنا في تحققها، أمَّا الاعتبارية فهي ما كان لاختيارنا دور في تحققها، واعتباريتها لا تعني عدم كونها واقعية بل هي قضايا واقعية، فلا يُلتفت إلى من أساء فهم الحكماء في هذا الاصطلاح وحمل الاعتباري على ما ليس له ما بإزاء في الواقع.

مثلاً ليس محض اعتبار من الشارع، وإنَّما لعلَّةٍ وسبب ذاتيان أدَّيا إلى هذين الحكمين الشرعيين.

**الثاني**: إنَّ السرَّ والملاك في خروج هذه القضايا ليس نفس السرِّ والملاك في خروج القضايا الشخصية، فنحن نقطع هنا بوجود سبب ذاتي إلَّا أننا نجهله، بينما كنا نقطع في القضية الشخصية بكون محمولها عرضاً غريباً ليس حقيقياً لموضوعها، فلا يمكن في قضية كـ (صلاة الصبح ركعتان) أن يقام برهان؛ لأنَّ ملاكها عند المشرِّع لها ليس متوفِّراً بين أيدينا، فلا علم لنا بملاك جعل الباري سبحانه لصلاة الصبح ركعتين. نعم غاية ما يمكن إدراكه من إيجابها علينا وإلزامنا بها هو أنَّ هناك مصلحة شديدة في فعلها إلَّا أنَّ هذه المصلحة خفية غير بيِّنة.

فلا سبيل في هذه القضايا إلى البرهان إذاً، إلَّا أنَّ ذلك ليس لافتقادها إلى سبب، وإنَّما لخفاء السبب والعلَّة عنَّا. وبناءً عليه أمكن البرهان عند من علم بالسبب، وذلك إنَّما يُتصوّر في هذه القضايا في موضعين:

**الأول**: هو تلك القضايا التي تستند إلى الحسن والقبح العقليين، إلَّا أنَّ غالبية القضايا الشرعية ليست من هذا الموضع.

**الثاني**: مبني على فرض وجود ملاكات الأحكام عند المعصوم، فإنَّها بناءً على ذلك مبرهنة عنده، وإذا أعطى الملاك للغير باتت مبرهنة عند الغير أيضاً[١]، وهذا نادر جدّاً.

ثمَّ إنَّ ما يُذكر من علل للشرائع هو في غالبه حِكَمٌ وليس من الأسباب الذاتية والعلل التامة التي يمكن توسيطها في برهان، وما عِلمنا بكون صلاة

---

(١) لا يخفى أنَّ هذا ليس من توسيط قول المعصوم في البرهان وإنَّما هو من توسيط السبب الذاتي، غاية الأمر أنَّ المعصوم هو الذي كشف عنه. أمَّا ما يدور الجدل حوله في محافل العلماء، فهو قبول توسيط (قول المعصوم دون ذكره للملاك) وعدم قبوله، فالأستاذ وبعض الأعلام لا يقبلونه ويعتبرون تعلّق اليقين بالمعنى الأخص بقضية لمجرَّد أن قالها المعصوم لا تمت إلى البرهان بصلة، فإخبار المعصوم بوحدانية الباري تعالى ليس سبباً ذاتياً لوحدانيته تعالى شأنه، وإنَّما لها سببها الذاتي المبحوث في الحكمة.

الصبح ركعتين مع جهلنا بملاكها إلَّا علماً تعبدياً وليس برهانياً[١].

وفي المحصِّلة، فإنَّ جميع القضايا الشخصية والأعم الأغلب من القضايا الاعتبارية ممَّا لا يجري فيه البرهان، فهذان النوعان من القضايا هما ما يقع فيما أسماه الأستاذ بمنطقة فراغ العقل البرهاني[٢].

فإذا أردنا ـ بعد هذا البيان الوافي لأنحاء المعلوم التصديقي الثلاثة التي يشكِّل أولها مبدأ البرهان وأساسه، وثانيها منطقة العقل البرهاني وحريمه، وثالثها منطقة فراغ العقل البرهاني[٣] ـ أن نبيِّن الصراع الذي يدور في كلٍّ منها كما يراه أهل الحكمة فإننا نقول:

**أمَّا المجموعة الأولى**، وهي القضايا البديهية الأولية، فلم يقع فيها نزاع وصراع بل سلَّمت بها المدارس والاتجاهات المعرفية كافة، اللّهُمَّ إلَّا الشكاكون والسفسطائيون ومن على شاكلتهم ممَّن أنكر البديهيات من حمقى البشرية، ولا حديث لنا مع هؤلاء، إذ ما نعنيه بأطراف الصراع في هذه الساحات الثلاث هو من كان من أهل العلم، ومن أنكر البديهيات ليس من العلم في شيء، فلا سبيل لإيقاظه إلَّا التنبيه النظري، فإن لم ينفع التنبيه النظري معه فلا بدَّ من اللجوء إلى التنبيه العملي، وذلك في مثالهم المشهور بداهة (امتناع اجتماع السلب والإيجاب)، فإن وُجد من لا يُسلِّم بهذه القضية ويقول بإمكان اجتماع السلب والإيجاب، فليس أمامنا مع هكذا شخص إلَّا أن نُنبِّهه بأحد هذين الطريقين:

---

(١) لا ينبغي الخلط بين اليقين بالمعنى الأخص المتعلّق بصدور هذه المسألة عن المعصوم نتيجة تواترها عنه، وبين ادّعاء اليقين بالمعنى الأخص بثبوت محمولها لموضوعها نتيجة صدورها عن المعصوم فقط؛ فثبوت محمول هذه المسألة لموضوعها علم تعبدي وليس برهانياً، أمَّا ثبوت صدورها فهو علم برهاني لتوفّر شرائطه.

(٢) «أصول المعرفة والمنهج العقلي» للدكتور أيمن المصري / ص١٥٠.

(٣) لا يخفى أنَّ المناطق الثلاث مناطق العقل العام كما ذكرنا، نعم الثانية لخصوص أشرف مراتب العقل العام وهي البرهان.

أمَّا التنبيه النظري، فهو أنَّ إنكار الامتناع يستلزم ثبوت هذه القضية البديهية، فلكي يصح ويستقر الإنكار لا بدَّ من نفي عدم الإنكار، وهو تسليم بثبوت امتناع اجتماع الإنكار وعدمه.

وأمَّا التنبيه العملي، وهذا فيما إذا كان المنكر لهذه القضية معانداً وليس غافلاً، فإنَّ الطريق الأول كفيل بإيقاظ الغافل من غفلته، أمَّا المعاند فلا بدَّ أن نلجأ معه إلى هذا الطريق؛ وذلك بضربه أو حبسه أو تعذيبه أو منعه من الطعام والشراب إلى غير ذلك، إذ لا فرق عنده بين الضرب واللاضرب والحبس واللاحبس وكذا البقية ونقائضها، لإمكان اجتماع إيجابها له وسلبها عنه.

أمَّا المجموعة الثالثة ـ وقد تعمَّدنا ذكرها قبل الثانية رعاية لمراحل صراع الفيلسوف ـ فحين لم تكن حريماً للبرهان لم تكن محمية ومصونة به، ممَّا جعل قضاياها المرتبطة بالجانب العقائدي محلاً لصراع شديد ما زالت البشرية تخوضه وتعاني تداعياته إلى يومنا هذا، فتعدّدت وجهات النظر وتكثَّرت الآراء والادّعاءات الباطلة في هذه المنطقة، ووجد الدجَّالون والزائغون أنفسهم مطلقي العنان لا أحد يردعهم عن دجلهم وزيغهم في كثير من قضاياها، لذا أصبحت منطقة الفراغ هذه مرتعاً لهم يعربدون فيها كيف يشاؤون.

وإن كانت القضايا الفقهية والأحكام الشرعية بعيدة في أغلب الأحيان عن عربدة هؤلاء[1] فإنَّ القضايا العقائدية الجزئية التفصيلية[2] ـ التي لا سبيل لإثباتها ونفيها

(١) وسرُّ ذلك هو القانون والمنهج الذي شيَّده فقهاء المسلمين المتمثِّل بعلم أصول الفقه، لذا استطاعوا أن يملؤوا الكثير من الجوانب التي حال التاريخ الأسود دون ملئها، فوقفوا بقوَّة أمام بضاعة الغرب وأثبتوا وهنها في كثير من جوانبها، وطرحوا في المقابل مشاريع الإسلام الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية و.... مع اعترافهم بعدم تماميتها؛ لغياب من يملؤها من جهة، ومحدودية ما وصل إليهم منه من جهةٍ أخرى.

(٢) الكلام في منطقة الفراغ عن القضايا الجزئية فلا يختلط عليك الأمر؛ لأنَّ من القضايا العقائدية التفصيلية ما هو كلي أيضاً، وهذه ليست محل كلامنا هنا.

برهانياً ـ كانت أبرز نقاط الصراع في هذه المنطقة.

فكما أنَّ الإثبات والقبول يحتاجان إلى البرهان كذا النفي والردّ، ولا شأن للبرهان بقضايا هذه المنطقة ليُقوِّم العوج والانحراف الحاصل فيها، إذ غاية ما يُدرَك هنا هو اليقين بمعناه الأعم أو الظن دون اليقين بالمعنى الأخص، وبعبارةٍ أخرى: إنَّ قضايا هذه المنطقة مورد قبول العقل الجدلي والخطابي دون البرهاني.

لذلك لم يكن الفيلسوف طرف نزاع فيها، إلَّا أنَّ هذا الأمر لم يرق للكثير من أتباع الاتجاهات الأخرى، فما كان منهم إلَّا أن جعلوه خصماً لهم، فإن لم يكن طرفاً للنزاع بالذات ـ إذ لا مكان له ما لم يكن البرهان ـ فإنَّ الغير جعله طرفاً في هذا النزاع ولكن بالعرض؛ وذلك بناءً على أن من لم يوافق هذه الاتجاهات فيما ترى في هذه القضايا فهو مخالف لها حتماً، وقد سكت الفيلسوف عنها دون أن يثبت أو ينفي، ففُسِّر ذلك عند هؤلاء على أنَّه مخالفة لهم وعداء.

فما عن **الشيخ الرئيس** في بعض كلماته من أنَّ «كلّ ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[١]، أو كما في نصيحته في آخر إشاراته «فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[٢]، عنى به أنَّ العلم واليقين الحقيقي بأيِّ شيءٍ إثباتاً أو نفياً لا يكون إلَّا بالبرهان، وما سوى ذلك مسكوت عنه، ومن يثبت أو ينفي مدّعياً اليقين في ذلك بلا برهان ليس من الحكمة في شيء، فلا عيب ولا عار عند الفليسوف في (لا أدري) و (لا أعلم) في هذه المنطقة، بل العار في عكس ذلك. وإن وجد من يدّعي العلم في منطقة الفراغ هذه فهو متفلسف وليس فيلسوفاً؛ إذ لا فلسفة بلا برهان.

بل لو أبدى الفيلسوف رأياً فيها، فإنَّ ذلك ليس من حيثية الحكمة والفلسفة، وإنَّما من حيثية أخرى كالفقه والأصول والأدب وغيرها من علوم هذه المنطقة.

---

(١) «كنوز المعزمين» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٤.

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس ابن سينا / ج٣ / ص٤١٨.

وفي المحصِّلة، فإنَّ هذه المجموعة من القضايا التي تشكِّل منطقة فراغ العقل البرهاني محل لصراع ونزاع كبير، للدجَّالين والزائغين النصيب الأكبر في قضاياها الفكرية والعقائدية التفصيلية؛ إذ لا يوجد من يحميها ويصونها من زيغ هؤلاء ودجلهم.

ولا يشكِّل الفيلسوف بأيِّ وجهٍ طرفاً في هذا النزاع إلَّا بالعرض كما علمت.

**وأمَّا المجموعة الثانية**، فالفيلسوف هو الطرف الأساسي في صراع مرير عاشته هذه المنطقة عبر التاريخ، إذ شكَّل الفلاسفة فيه جهة الدفاع عنها، وكانت بقية الاتجاهات المعرفية في الجهة الأخرى من هذا الصراع.

فما يدين به الفيلسوف هو أنَّ القضايا البرهانية ـ أي ما يكون متعلَّقاً لليقين بالمعنى الأخص ـ هي القضايا الكلية الحقيقية في مقابل الجزئية والاعتبارية، وذلك لما علمت من أنَّ ذوات الأسباب لا تعلم إلَّا بأسبابها الذاتية، فهي الركيزة التي أوصلتنا إلى أن متعلَّق اليقين بالمعنى الأخص هو خصوص هذه القضايا، الأمر الذي لم يلق قبولاً وإذعاناً لدى أتباع المناهج الأخرى من أخباريين وصوفيين وماديين، بل انبرى الجميع لمواجهته فحصل النزاع والصراع.

فأساس صراع المنظومات الفكرية البشرية هو هذه الساحة وهذا الميدان إذاً، إذ لو حصلت القضايا الكلية العقائدية بواسطة شهرة أو خبر ثقة أو مكاشفة أو تجربة[1]، فلا عجب حينئذ من سماع الكثير من الادّعاءات الباطلة في العقائد التفصيلية الجزئية فضلاً عن الكلية، بل لا عجب من سماع خرافات ثبتت بمثل المنام ونظائره؛ لأنَّ التهتك وعدم القانون في هذه المنطقة سيسري إلى ما يليها بلا شك.

---

(١) لا يخفى أنَّ التجربة تفيد اليقين بالمعنى الأخص المقيد والمشروط، وذلك في خصوص الأمور المادية دون الميتافيزيقية كما ذكرنا، فالصراع مع الماديين في اعتمادهم التجريب منهجاً للكشف عن المنظومة العقائدية مع عجزه عن طرق أبواب المجرَّد الغيبي.
ولعلَّ هذا هو سرُّ إلحادية رؤيتهم الكونية وانحصار الموجود عندهم بالمادي المحسوس، إذ لا يمكن إدراك الميتافيزيقي الماورائي والعلم به، فالعلم لا يكون إلَّا بالتجربة.

ولعلَّ مشكلة هؤلاء مع الحكيم تكمن في انحصار العلم واليقين بهذه القضايا في الفلسفة والحكمة فقط؛ لأنَّ ذلك سيجعله المرجع لكلِّ من سواه من أرباب العلوم الأخرى فيها، فسيرة العقلاء تقضي بضرورة رجوع الجاهل إلى العالم، وإن لم يكن ذلك ضرورة عقلية فلا أقل من كونه ضرورة عقلائية، ولا يخفى إلتزام عامة الناس بالرجوع لأرباب العلوم المختلفة كلّ في اختصاصه، فإذا انحصر العلم الحقيقي بالبرهان تنقَّحت صغرى هذه الكبرى العقلائية ـ وهي لابدِّية رجوع الجاهل إلى العالم ـ وكان لا بدَّ من الرجوع إلى الحكيم حينئذ.

لذلك نجد صاحب كلِّ اتجاهٍ معرفي يحصر العلم في منهجه، فالبرهان عند الأخباري لا يأتي بعلم ويقين، وإن لم يأتِ بهما لم يكن من يُلمُّ به عالماً، والعلم واليقين لا يخرج عنده عن ظواهر ما في الكتاب والسنَّة، فالعالم هو من يعلم بهذه الظواهر فقط. وكذا الصوفي فالفلاسفة والحكماء في رأيه جهلة محجوبون، إذ لا كشف عندهم ولا شهود ليكونوا علماء.

ولكن ليت شعري! كيف أثبت هؤلاء عدم إفادة البرهان العلم واليقين، أبالبرهان كان ذلك منهم أم بمناهجهم التي لا غنى لها عن البرهان؟![1]

وكيف كان، فلنعد إلى علم الكلام والموقف منه، وحيث كان نظر العقل فيه على قانون الإسلام مطابقاً له لا يُعتد به إذا خالفه، وكان هذا القانون مُبيَّناً في النصوص الدينية ـ القرآن الكريم والسنَّة الشريفة ـ كان لا بدَّ من تفصيل هذه النصوص بحسب ما تتضمن من قضايا؛ إذ اتضح أنَّ القضايا ثلاثة أقسام رئيسية، كما اتضح أنَّ ثالثها يشمل القضايا الشخصية الجزئية والقضايا الاعتبارية العملية؛ أحكاماً شرعية / وضعية كانت أم تعاليماً أخلاقية، فكانت القضايا بذلك أربعة أقسام، دُمِج بعضها في نحوٍ واحد من أنحاء النص الديني وفُرِز بعضها الآخر

---

(١) احتمالات المعلوم التصديقي الثلاثة استفدتها من شرح الأستاذ للمقالة الأولى من برهان شفاء الشيخ الرئيس الذي كان لي شرف تقريره وتأليفه.

ليكون في نحوين منه، أمَّا ما دُمِج فهو القضايا البديهية والبرهانية، وأمَّا ما فُرِز فهو القضايا الجزئية إلى جزئية عقائدية وأخرى غير عقائدية، وبذلك حافظ النص الديني على رباعية التقسيم بمناط وملاك آخر غير الملاك الذي نقلناه عن الشيخ الرئيس، فكانت النصوص الدينية على النحو التالي:

**الأول**: هو النصوص العقائدية الكلية؛ وهذه تحكي القضايا البديهية والبرهانية التي تقع في منطقة العقل البرهاني وحريمه.

**الثاني**: هو النصوص العقائدية الجزئية؛ وهذه تحكي القضايا الجزئية الواقعة في منطقة فراغ العقل البرهاني المرتبطة بالمنظومة العقائدية؛ كمقامات الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، والأحوال التفصيلية للمعاد مثلاً كالميزان والصراط والحور والقصور والزمهرير والنار وغيرها.

**الثالث**: هو النصوص غير العقائدية الجزئية؛ وهذه أيضاً تحكي القضايا الجزئية الخارجة عن حريم البرهان، إلَّا أنَّ فرقها عن سابقتها عدم ارتباطها بالمنظومة العقائدية؛ فتتحدّث عن الوقائع والحوادث التاريخية.

**الرابع**: هو النصوص غير العقائدية العملية؛ وهذه تحكي القضايا الاعتبارية الخارجة كسابقتها الجزئية عن حريم البرهان.

فمناط هذا التقسيم إذاً هو الحقيقي والاعتباري، والحقيقي كلي وجزئي، والجزئي عقائدي وغير عقائدي. كلُّ ذلك في إطار النص الديني، أمَّا الحقيقي الكلي فما يدركه العقل عن طريق التجربة الحسية، وهي وظيفة العلماء الطبيعيين التجريبيين لا شأن للنص الديني بها.

ثمَّ لا ينبغي أن يغيب عنك أنَّ مضمون النص الديني يتوقف في كونه معلوماً ـ يقيناً بالمعنى الأعم أم ظناً ـ أو مشكوكاً مجهولاً على ثلاثية الصدور والدلالة والجهة؛ من كونه نصاً متواتراً أو آحاداً، والآحاد متصلاً أم مقطوعاً أم ...، ومن كونه نصاً أم ظاهراً أم مجملاً، ومن كونه جديّاً أم تمثيلاً وتشبيهاً أم تقية.

وحاصل ما يمكن أن يُقال حيال أقسام النص الديني المحكومة بهذه الثلاثية هو:

**أولاً: النصوص العقائدية الكلية**: فإنَّها قد تكون موافقة للبديهيات وأحكام البرهان، وقد تكون مبهمة لا يُعلم حالها، وقد تكون مخالفة.

أمَّا الموافقة، فهي نصوص إرشادية تشير وترشد إلى أحكام العقل البرهانية الصحيحة؛ لأنَّها في حريمه ومجاله، لا يقدِّم مضمونُها شيئاً لمن سلك الحكمة في تنقيح منظومته العقائدية ولا يؤخر، وإنَّما تكمن أهميتها في إثبات حجية هذا الدين عند العقل؛ لاكتساب المشروعية منه على صحته وواقعيته.

وأمَّا المبهمة، فلا بدَّ في التعامل معها من مراعاة أمور ثلاثة:

**الأول**: ألَّا تُفسر بنحوٍ يخالف أحكام البرهان، كالتجسيم أو الجبر أو التفويض.

**الثاني**: ألَّا تُفسر بما ليست في مقام بيانه، كحملها على المسائل العلمية التخصصية، فالدين لهداية البشرية جمعاء ﴿**هُدى للنَّاس**﴾[1] وليس للتعليم والتعلم.

**الثالث**: اجتناب التأويلات الباطنية التي لا علاقة لها بظاهر النص، كما يفعل أرباب المذاهب الباطنية الفاسدة؛ فلا دليل على تأويلاتهم، بل ربَّما كان الدليل على خلافها، ومعه يحرم إسنادها إلى الشارع الحكيم.

وأمَّا المخالفة كمتشابهات القرآن الكريم وبعض الروايات، فهذه إن كانت قطعية الصدور أُوِّلت بما لا يُخالف أحكام البرهان، وإن لم تكن قطعية أُوِّلت كذلك أو رُدَّت.

**ثانياً: النصوص العقائدية الجزئية**: فإنَّها قد تكون قطعية الصدور والدلالة والجهة، وقد لا تكون.

---

(١) سورة البقرة / الآية ١٨٥.

فإن كانت قطعية، وجب التصديق بها بحكم العقل؛ إذ ثبت صدورها ودلالتها وجهتها فهي لا محال صادقة.

هذا ولكن هذا النحو من اليقين عند الفلاسفة والحكماء ليس برهانياً بالذات كما علمت ـ وإن كان منه ما هو برهاني بالتبع كما سيأتي ـ وإن كان جزماً مطابقاً للواقع؛ وذلك لعدم الوصول إليه من خلال السبب الذاتي، فلا يكون صاحبه مبرهِناً.

وإن لم تكن قطعية الصدور أو الدلالة أو الجهة فلا يتعلَّق بها يقين؛ إذ لا سبيل للعقل البرهاني إليها لكونها جزئية من جهة، ولم يُقطع بصدورها أو المراد منها أو بجديته من جهةٍ أخرى.

نعم، إذا كان لهذه النصوص أثر عملي قريب على المكلّف من ترغيب أو ترهيب كالتي تحكي أحوال يوم القيامة مثلاً، فلا بأس بإلحاقها بالنصوص العملية التي يكفي فيها الظن المعتبر، وتصبح حجيتها حينئذ تعبدية دون الاعتقاد بها.

**ثالثاً: النصوص غير العقائدية الجزئية**: وهذه إن كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب التصديق بها وإن لم تكن جزءاً من المنظومة العقائدية، وإلَّا بقيت في حيِّز الإمكان الوقوعي، مع جواز الاستفادة منها في الجانب العملي وعظاً وإرشاداً كسابقتها، دون الاعتقاد بها.

**رابعاً: النصوص غير العقائدية العملية**: وقد لخَّص فيها الأستاذ ما توصلت إليه أبحاث أربابها من نتائج على أنَّ هذه النصوص:

إن كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب العمل بها لا محالة من باب وجوب طاعة المولى في أحكامه المعلومة لدينا الثابت بالبرهان.

وأمَّا إن لم تكن كذلك، فقد استنبطوا لها بحكم العقل العام ـ البرهاني وغير البرهاني ـ قواعد وأصول معلومة الحجية يجوز الاستناد إليها في مقام استنباط الحكم الشرعي، وذلك مثل حجية خبر الثقة من أخبار الآحاد، وحجية

الظهور العرفي في تحديد مراد الشارع الجدي، وأصالة الجهة عند الشك فيها.

على أنَّ مرحلة إثبات هذه القواعد والأصول مرحلة إثبات وجود مقتضي الحجية، ثمَّ بحثوا بعد ذلك عن وجود المانع منه في باب التعارض، فبعد إثبات المقتضي وعدم المانع يصبح النص الديني (غير معلوم الصدور أو الدلالة أو الجهة) حجة على المكلّف واجب الامتثال[1].

وكيف كان، فالموقف الذي يمكن اتخاذه من المنهج المعرفي لعلم الكلام ينبغي أن يكون مبنيّاً على اعتماد المتكلمين النصوص العقائدية الكلية والجزئية ـ قانون الإسلام على حدِّ تعبيرهم ـ وسيلة أساسية في الكشف عن الرؤية الكونية وأصول الدين، أمَّا دلائل العقل الصرف «دلائل العلم الإلهي، فإنَّ مخالفة النقل إيَّاها شهادة عليها بأنَّ أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلاً»[2].

وفي ذلك نقول:

إنَّ الإشكال الأساسي على المتكلّمين يرد على اعتماد النصوص العقائدية الكلية طريقاً للكشف عن الحقيقة، مع توقف ثبوتها على ثبوت نبوة من أتى بها، وتوقف ذلك على حجية قوله، المتوقفة هي الأخرى على اشتماله على خصائص يمتاز بها عن غيره من البشر، ثمَّ وإن كانت هذه من القضايا الجزئية التي لا تخضع للبرهان، إلَّا أنَّها فرع ثبوت أصل النبوة وخصائصها المتفرعة أيضاً عن ثبوت المبدأ بكلِّ صفاته وخصوصياته، وهذه كلها قضايا حقيقية كلية لا يكشفها إلَّا العقل البرهاني من مراتب العقل العام، ولأجل هذا أشكل اللاهيجي على كون العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليُعتدَّ بها وإن كانت ممَّا يستقل فيه العقل، فـ «كيف

---

(١) راجع «أصول المعرفة والمنهج العقلي» للدكتور أيمن المصري / ص١٥٢ ـ ١٥٧.

(٢) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٥٣.

ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه»[١].

**إن قلتَ**: فليكن مناط الاعتقاد في اليقين الحاصل لنا هو صدقه ومطابقته للواقع وإن لم يكن يقيناً بالمعنى الأخص، فاليقين بالمعنى الأعم كافٍ إن طابق الواقع وصدق.

**قلنا**: إنَّ هذا اليقين يمكن تزلزله وعدم ثباته، والاعتقاد نتيجة يقين صادق ثابت لا شك أولى ممَّا كان نتيجة يقين صادق فقط. لا بل إنَّ هذا الأخير إن كان أخذاً من الشرع فهو «تقليد غير معتبر»[٢] على حدِّ تعبير اللاهيجي.

وسرُّ ثبات اليقين البرهاني هو الوصول إلى الأسباب الذاتية كما ذكرنا مراراً، فمجرَّد وجود نص ديني على وحدانية الباري تعالى لا يستلزم وحدانيته في الواقع، كما أنَّ النص الديني ـ لو فُرض وجوده ـ على عدم وحدانيته تعالى شأنه لا يعني عدمها في الواقع، فالمدار في تحقق كونه تعالى واحداً في الواقع على السبب لا على علمنا بوحدانيته وعدم علمنا، وهذا ما يريدونه من أنَّ العلم بالسبب الذاتي يؤمِّنُ التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات، فالباري تعالى في مقام الثبوت واحد؛ علمنا بوحدانيته في مقام الإثبات أم لم نعلم، وعلمنا بالسبب الذاتي لثبوتها له تعالى يجعل مقام الإثبات مطابقا لمقام الثبوت، فلا يقين مطابق للواقع فحسب مع عدم إحراز المطابقة، وإنَّما هناك يقين آخر بتحقق هذه المطابقة.

وبهذا يُعلم عدم تمامية ما قد يقال أيضاً من أنَّ العِلم بالمبدأ بجميع صفاته أو حتى بعضها على نحوٍ برهاني دون بقية القضايا الحقيقية الكلية كافٍ في الاعتقاد، وذلك لنفس الإشكال الأساسي المذكور سابقاً؛ فأصل النبوَّة وخصائصها من جملة هذه القضايا التي يتوقف النص الديني على ثبوتها. ثمَّ إنَّ ديدن أهل العلم الاحتياط في المسائل الفرعية مع ما يستلزمه احتياطهم من عناء التكرار بغية إحراز مطابقة

---

(١) «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للمحقّق اللاهيجي / ج١ / ص٣.

(٢) نفس المصدر.

عملهم لمراد المولى المردد فيما يستظهرونه من النصوص الدينية، فلِما والحال هذه لا يحتاطون في إحراز مطابقة يقينهم بالمسائل الأصلية للواقع.

هذا وهناك إشكال آخر على المتكلّمين يُضاف إلى الإشكال الأساسي المذكور أوردناه في تعليقنا على التعريف، يردُّ على نزاهة سلوكهم العلمي في هذه القضايا، إذ يُقدِّمون اعتقادهم بها على استدلالهم عليها، وهذا بطبيعة الحال يؤثر على موضوعية الاستدلال ونزاهته، فغاية المستدِل وغرضه لن يكون كشف الحقيقة والبحث عنها، وإنّما سيكون إثبات اعتقاده القبلي بها متشبثاً إذ ذاك بكلّ ما ينفع لهذه الغاية.

والحق أنَّ بعض هؤلاء المتكلّمين التفت إلى ما قدمناه من توقف الكشف البرهاني للحقيقة على القضايا الضرورية الواجبة القبول، ولكيلا يُشكل على نزاهة استدلاله وسَّع دائرة هذه القضايا بما ينسجم مع اعتماده النقل والنص الديني في إثبات العقائد، ويكفيك في ذلك مراجعة ما ساقه صاحب "**صراط الحق**" من معاني للضروري عند المتكلّمين وما خلص إليه بعد مناقشتها من أنَّ «الصحيح أن يقال: الضروري ما لا يحتاج في حصوله إلى الفكر والتروّي، بخلاف النظري»[1]، وكأنَّ المسألة ذوقية لا يحكمها قانون ليقع كلّ ذلك الخلاف فيها بعد أن بيَّن الحكماء ضابطها.

هو نفسه الذي لم يقبل من **اللاهيجي** عدم الاعتداد «بالعقائد الحاصلة من الأدلة الكلامية من حيث هي كلامية»[2]، فاعتبره طعناً من اللاهيجي على علم الكلام وإفراطاً منه في القول، وغاية ما عقَّبَ به عليه أنَّ «زلّة جمع من الكلاميين في عدّة من المسائل لا تضر بالعلم نفسه، كما أنَّ أغلاط قوم من الفلاسفة لا تحسب

---

(١) «صراط الحق» لمحمد آصف المحسني / ج١ / ص٢٥.

(٢) «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للمحقّق اللاهيجي / ج١ / ص٣.

على الفلسفة كما لا يخفى»(١).

أمَّا النصوص العقائدية الجزئية، فلا إشكال مع عدم إحراز أشرف مراتب اليقين الاقتصار فيها على اليقين بالمعنى الأعم، وذلك حيث تكون قطعية الصدور والدلالة والجهة كما تقدم، والبرهان وإن كان لا يجري في القضايا الجزئية بنحوٍ مباشر كما ذكرنا سابقاً إلَّا أنَّه يجري في جزئيات الكليات التي ثبت فيها البرهان بتبع جريانه في الكليات، وقد ألمحنا إلى ذلك في سياق بيان احتمالات المعلوم التصديقي الثلاثة من شفاء الرئيس حيث قلنا: «وهذا السبب العام هو للطبيعة الكلية أولاً وبالذات وللجزئيات ثانياً وبالتبع، أي أنَّ ثبوت المحمول للموضوعات الجزئية كان بسبب المعنى الذاتي المشترك، وهذا المعنى ثابت للطبيعة أولاً، فيكون المحمول قد ثبت للطبيعة أولاً ومنها لبقية ما اندرج تحتها من جزئيات»، ومثال ذلك نبوَّة خاتم الأنبياء محمد ﷺ، فإنَّ النبوَّة العامة من القضايا الكلية الحقيقية التي يجري فيها البرهان، وحيث ثبتت مصداقية الصادق الأمين ﷺ لها ثبتت كلّ خصائص النبوَّة له بتبعها، من العصمة والتنصيب الإلهي إلى غيرها من الخصوصيات الكلية الثابتة بالبرهان للنبوَّة العامة، فالنبوَّة الثابتة لشخص النبي الأعظم ﷺ هي العلَّة في ثبوت العصمة له، وهذا الثبوت بتبع ثبوت العصمة لأصل النبوَّة الكلي.

أمَّا كونه ﷺ مصداقاً لها، فكذا بتبع ما ثبت بالبرهان في أبحاث النبوَّة العامة من أنَّ (كلَّ من يصدر عنه؛ ما يوافق الأصول النظرية والعملية للعقل البرهاني أولاً، ويدَّعي النبوَّة ثانياً، ويأتي بمعجزة تؤيِّد مدّعاه ثالثاً فهو نبي). وبرهان هذه الكلية استثنائي حاصله: (لو لم يكن من يصدر عنه هذه الأمور نبيّاً، لكان الناس في معرض الضلالة والانحراف؛ والتالي باطل فالمقدَّم مثله)، أمَّا الملازمة فلِما ثبت في رتبة سابقة من أبحاث النبوَّة من توقف هداية البشرية على إرسال الأنبياء عليهم السلام، وأمَّا بطلان التالي فلِما ثبت في أبحاث المبدأ ـ المتقدم على أبحاث النبوَّة أيضاً ـ من

---

(١) «صراط الحق» لمحمد آصف المحسني / ج١ / ص١٣.

اللطف الإلهي الذي لا يجتمع مع انحراف البشرية وضلالها. فمقامات الأنبياء والأئمّة عليهم السلام وإن لم تكن برهانية بالذات إلّا أنّها برهانية بالتبع.

ثمَّ إن كان في النصوص العقائدية الجزئية كأحوال يوم القيامة، وكذا الكلية ما لم يثبت في الحكمة الإلهية وكان قطعي الصدور والدلالة والجهة يجب التصديق به وإن انتفى البرهان الذاتي والتبعي عنه، كالمعاد الجسماني الذي لم يثبت بالبرهان، ولم تثبت استحالته كذلك، وكذا غير الجسمية من أعراض المعاد الغريبة.

وإنَّما قيَّدنا مضامين النصوص العقائدية بعدم ثبوت استحالتها بالبرهان؛ لأنَّ البرهان ـ جرى فيها أم لم يجرِ ـ يُشرِف عليها إشرافاً كلياً، ومعنى إشراف البرهان عليها أنَّه لا يسمح لها بمخالفته، أي أنَّه يمنعها من مخالفته فيما هو من شأنه، ومن أمثلة ذلك ما ورد في بعض الآيات القرآنية ممَّا هو من القضايا الكلية كـ ﴿ **يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[1] مثلاً، فلا يسمح البرهان بتفسيرها على أنَّ لله يداً، وبالتالي كونه تعالى جسماً، إذ ثبت استحالة ذلك برهانياً، لكنه في الوقت ذاته لا يخوض في تفسيرها، فهذا شأن آخر له مناهجه وأدواته، فالمنهج البرهاني يتدخل في قضايا العلوم الكلية الحقيقية تدخلاً إيجابياً، أي أنَّه المحقّق لمسائلها، لكن تدخله في غيرها من العلوم سلبياً، بمنع تفسيرها بما يخالفه كما بيَّنا.

ولعلَّك تقول: قد ثبت من كلامك أنَّ في البين نصوصاً عقائدية جزئية قطعية لا يقوم عليها البرهان مطلقاً ـ لا بالذات ولا بالتبع ـ وليكن علم الكلام مختصاً بها، فينفَضُّ النزاع لو تمَّ هذا الأمر بين الفيلسوف والمتكلّم، حيث لا يُلغي أحدهما الآخر، ويكون لكلٍّ منهما علمه الخاص به، فكما لم تُسمَّ الفلسفة باسم صناعة البرهان التي تستفيد منها في كشف حقائقها، كذا يمكن أن لا يُسمّى الكلام باسم صناعة الجدل التي يعتمدها. ويكون بذلك الكلام علماً مستقلاً يُطلب فيه الكشف عن الحقيقة وإنَّ بمرتبة من الشرف أدنى من تلك التي في الفلسفة.

---

(١) سورة الفتح / الآية ١٠.

إلَّا أنَّ عملية الصلح هذه لا أثر لها بعد أن كانت هذه النصوص نادرة جدّاً، فقلَّما تجد نصاً من هذا القبيل قطعياً، مع كثرة النصوص الظنية في هذا الشأن. فعلم الكلام إذاً معنيٌّ بشيء آخر وهو إثبات الرؤية الكونية اعتماداً على المقطوع من النصوص العقائدية الكلية والجزئية ـ بل والمظنون ـ للمخاطبين ذوي «العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي»؛ لأنَّ «جدواها إنَّما هو حفظ العقائد إجمالاً»(١) لمثل هؤلاء، فيكون معتمِداً على منهجي الجدل والخطابة.

فلا نوافق على جعل الكلام بديلاً عن الفلسفة وهو صناعة الجدل أو الخطابة اللتان لا يُرجى منهما العلم بمعناه الخاص، فلا يقين بالرؤية الكونية مطابق للواقع ثابت من خلاله. فمرفوض ما نص التفتازاني عليه في شرح المقاصد حيث قال: «فوقع الكلام للملة بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة»(٢).

ويجدر بنا أن نضيف إلى مبرر الموقف من الكلام هذا مبرراً آخر وهو: إنَّه لا يخوض في مسائل الرؤية الكونية فحسب، بل يلج في الكثير من المسائل التي لا تمت إليها بصلة، فلما اعتمد الكلام هاتين الصناعتين لم يعتنِ كثيراً بمحور مسائله وأبحاثه، أكان من موضوعات القضايا الحقيقية الكلية أم من موضوعات الجزئية، لا بل حتى لو كان موضوعاً للقضايا الاعتبارية وكان محلَّ خلاف دخل علم الكلام من أوسع أبوابه، ويشهد لذلك دخول الكثير من مسائل الفروع في هذا العلم.

ثمَّ كما لم نوافق على استبدال الحكمة بالكلام لا نوافق على الاستغناء عنه؛ وذلك لحاجتنا الماسة إليه في هداية العوام فضلاً عن الذب والدفاع عن كليات أصول الدين وجزئياتها، فلا يخلو ذلك من شرف عظيم.

---

(١) «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للمحقّق اللاهيجي / ج١ / ص٨.

(٢) «شرح المقاصد» للتفتازاني / ج١ / ص١٥٨.

فإن أصرَّ المتكلّم ـ بعد كلّ مـا تقـدَّم ـ على الاسـتناد إلى النصـوص الدينيـة معياراً يَزِن به أصول الدين والرؤية الكونية، مستبعداً المنهج البرهـاني مـن سـاحة المعرفة الإلهية فإننا سنحيله إلى ابن رشد في فصل مقاله، حيث قرَّر بأسلوب جدلي ضرورة المعرفة البرهانية للمبدأ والمعاد وما بينهما من أصول؛ إذ أثبت باعتماده على الشرع والنص الديني وجوب تعلّمِ المنطق والفلسفة والرجوعِ إليهما في إثبـات كليـات منظومتنا العقائدية، فهو وإن كان بياناً دوريًّاً لتوقف الشرع على العقل كمـا قلنـا، إلَّا أنَّه جدلي يُلزِم من أنكر هذين العلمين واستبعدهما من حياته الفكرية.

لاحِظ بدايته التي تساءل فيها عن رأي الشرعِ المقدَّس في الخوض في هذين العلمين، فبعد الحمد والصلاة على النبي ﷺ قال: «فإنَّ الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هـل النظـر في الفلسـفة وعلـوم المنطـق مبـاح بالشرعِ، أم محظور، أم مأمور به؛ إمَّا على جهة الندب، وإمَّا على جهة الوجوب؟»[1].

ثمَّ أوضح في عدّة مقدمات دليله على طلب الشارع ذلك ـ بمعزل عـن نحـو الطلب وجوبياً كان أم ندبياً استحبابياً ـ حاصلها:

**أولاً**: إنَّ البحث في الفلسفة هو النظر والاعتبار في الموجودات من حيث كونها موجَدَة مصنوعة، أي معرفتها من حيثية دلالتها على الموجِد والصانع.

**ثانياً**: كلما كانت المعرفة بحيثيتها هذه أتم، كان العلم بالصانع أتم.

**ثالثاً**: المعرفة التامة بالصانع طلبها الشرع المقدَّس وحثَّ عليها.

ومن الواضح حينئذ أن يكون الموصِل والمؤدِّي إلى هذه المعرفة مطلوباً من الشرعِ، إمَّا على نحو الوجوب أو على نحو الاستحباب.

ثمَّ يأتي ببعض النصوص القرآنيـة الـتي دعـت إلى هـذه المعرفـة؛ «اعتبـار الموجودات بالعقل، وتطلُّب معرفتها به»[2]، فإنَّ طَلَبَ الشرع هذا الأمر وحثَّه عليه

(١) «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» لابن رشد / ص٨٥.

(٢) نفس المصدر / ص٨٦.

«بيِّنٌ في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾(١)، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي الشرعي معاً.

مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ الله مِن شَيْءٍ﴾(٢)، وهذا نص بالحثّ على النظر في جميع الموجودات.

أعلَمَ اللهُ تعالى أن مِمَّن خصَّه بهذا العلم وشرَّفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ...﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ﴾(٤).

وقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾(٥). إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة»(٦).

ثمَّ بَيَّن بعد أن أثبت بهذه الآيات إيجاب الشارع النظر والاعتبار ـ العقلي أو العقلي والشرعي معاً ـ في الموجودات، المراد من الاعتبار وخَلُص إلى كون الواجب هو القياس العقلي فـ «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»(٧).

وواضح أنَّ ابن رشد لم يثبِت بعدُ المعرفة البرهانية، إلَّا أنَّه أتبَعَ وجوب

(١) سورة الحشر / الآية ٢.
(٢) سورة الأعراف / الآية ١٨٥.
(٣) سورة الأنعام / الآية ٧٥.
(٤) سورة الغاشية / الآيات ١٧ ـ ١٨.
(٥) سورة آل عمران / الآية ١٩١.
(٦) «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» لابن رشد / ص٨٦ ـ ٨٧.
(٧) نفس المصدر / ص ٨٧.

القياس العقلي شرعاً بوجوب أتم أنواعه وأشرفها، حيث قال: «وبَيِّنٌ أنَّ هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثَّ عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمّى برهاناً»[1]؛ فمن غير المعقول مع إمكانية النظر التام أن يدعو الشرع إلى النظر الناقص، ولا وجود لنظر يُؤمِّنُ لنا الأركان الثلاثة المذكورة سابقاً سوى البرهان.

ثمَّ فرَّع على هذا وجوب تعلّم جميع مسائل المنطق لتوقف إتقان البرهان عليها، ودفع ما يورده بعضٌ على القياس العقلي من كونه بدعة لم يكن لها في الصدر الأول من الإسلام وجود، بأنَّ «النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يُرى أنَّه بدعة»[2]، مُلفِتاً ـ بعد أن بَيَّن ضرورة الاستعانة بكتب المتقدمين ومؤلَّفاتهم لعسر الخوض في جميع مسائل المنطق ابتداءً دون الرجوع إليها ـ إلى تحجّر بعضٍ في عدم الاستفادة من غير علماء المسلمين، وإن قيَّد تحجّرهم في الأخذ من القدماء قبل ملة الإسلام، فـ «سواء كان الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإنَّ الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر فيها شروط الصحة»[3]، إذ لم يشترط فقهاء المسلمين في تذكية آلة الذبح أن تكون من صنع مسلم.

## تذييل

يبدو أنَّ عقدة استيراد العلوم من غير المسلمين هي السرّ في تخبط الكثير من علماء الكلام في بيان علاقة المنطق بعلم الكلام بل بغيره من العلوم، فأين المنطق من علم الكلام، وما رتبته إذا ما قيس إليه، أهو متقدم عليه أم متأخّر عنه،

---

(١) المصدر السابق / ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق / ص٨٥ ـ ٨٩.

(٣) المصدر السابق / ص٩١.

أم أنَّه في عرضه لا صلة تربط بينهما؟

كلُّ هذه الأسئلة ستنقدح في ذهنك بمجرَّد الاطلاع على بعض ما قاله أرباب الكلام، **فالإيجي** وإن لم يتبنَّ أول وجوه تسمية هذا العلم بعلم الكلام وذكره احتمالاً كبقية الأوجه، إلَّا أنَّه لا يخلو من إشارة إلى العرضية في العلاقة بينه وبين المنطق وذلك، حيث قال: «إنَّما سُمّي كلاماً إمَّا لأنَّه بإزاء المنطق للفلاسفة»[1]. والسؤال الطبيعي هنا عن العلم الذي سيكون بإزاء الفلسفة إن كان الكلام بإزاء المنطق؟

**والجرجاني** أومأ إلى عقدة استيراد المنطق من غير المسلمين في شرح هذا الوجه، حيث قال: «يعني أنَّ لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق، ولنا أيضاً علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام، إلَّا أنَّ نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمّة يسمّى خادم العلوم وآلتها، وربَّما يسمّى رئيسها؛ نظراً إلى نفاذ حكمه فيها، ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة فلا يسمّى إلَّا رئيساً لها»[2]، فكما لغير المسلمين قانون للتفكير كذا للمسلمين قانونهم الخاص بهم، فلم يكن تأسيس هذا العلم إلَّا للاستغناء عمَّا عند غير المسلمين من علوم.

**وللتفتازاني** كلام قريب ممَّا ذكره صاحب المواقف وشارحه؛ إذ قال: «لأنَّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات»[3]، لكننا سمعنا منه سابقاً كلاماً مغايراً لهذا؛ إذ «وقع الكلام للملة بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة»[4]، فلم يكن الكلام قانوناً كالمنطق بل كان محكوماً بقانون. وهذا التنافي يمكن رفعه بتبرع الجمع بين مقالتيه المذكورتين، بجعل الكلام بإزاء الفلسفة في الأصول، ومنطق للفروع.

---

(١) «شرح المواقف» للقاضي الإيجي / ج١ / ص٦٠.

(٢) نفس المصدر / ص٦٠.

(٣) «شرح المقاصد» للتفتازاني / ج١ / ص١٦٤.

(٤) نفس المصدر / ص١٥٨.

وكذا **الشهرستاني** في ضمن إشارته إلى وجوه التسمية يذكر تأسيس هذا العلم بإزاء وجود المنطق عند الآخرين من المبررات، «ثمَّ طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمّتها باسم الكلام، إمَّا لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها، هي مسألة الكلام، فسمّي النوع باسمها. وإمَّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»[1].

ولكن **الغزالي** كان أغربهم، فكلامه يشي بأسبقية المتكلّمين من الفلاسفة في تأسيس علم المنطق المتمثّل بالكلام؛ حيث يقول في تهافته: «قولهم: إنَّ المنطقيات لا بدَّ من أحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنَّما هو الأصل الذي نسمّيه في فنِّ الكلام (كتاب النظر)، فغيَّروا عبارته إلى المنطق تهويلاً، وقد نسمّيه (كتاب الجدل) وقد نسمّيه (مدارك العقول). فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق، ظنَّ أنَّه فنٌّ غريب لا يعرفه المتكلّمون، ولا يطلع عليه إلّا الفلاسفة»[2]، فهو موجود ولكن الفلاسفة غيَّروا اسمه إلى المنطق تهويلاً.

وهذا منه لا ينسجم مع اعترافه بأنَّ الفلاسفة هم من أسس المنطق؛ إذ ينقل في معيار علمه أنَّ النفور من العلوم القادمة من الفلاسفة الملحدين ـ بما فيها علما الحساب والمنطق ـ كان جوّاً سائداً في الأوساط الدينية العلمية، فـ «حتى إنَّ علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرّضٌ للمذاهب بنفي ولا إثبات إذا قيل: إنَّه من علوم الفلاسفة الملحدين نَفَرَ طباعُ أهل الدين منه»[3].

ثمَّ لعلَّنا نستطيع أن نعزو الحكم على أولئك الفلاسفة بالإلحاد مع أنَّ دأب معلِّمهم الأول ومنتهى مناه الوصول إلى العلل القصوى وعلَّة العلل إلى عدم تتبع أثارهم، فلا يخفى توحيدهم وسلامة مؤلَّفاتهم على المتتبعين أمثال ابن حزم كما

(١) «الملل والنحل» للشهرستاني / ج١ / ص٤١.

(٢) «تهافت الفلاسفة» للغزالي / ص٧١.

(٣) «معيار العلم» للغزالي / ص١٧٨.

سيأتي، ثمَّ نعود ونسأل: هل يمنع إلحادهم ـ لو سُلِّم ـ من الاستفادة من المنطق والإفادة وليس فيه تعرّضٌ للمذاهب بنفي ولا إثبات كما قال الغزالي؟!

والحق ألّا معنى لهكذا تحجّر في علمٍ ما، مع عدم التحجّر بل التبعية في غيره من العلوم، فـ «سواء كان الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإنَّ الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر فيها شروط الصحة»[1].

ونؤكدا مجدداً أنَّ كثيراً من هؤلاء المتحجّرين الذين تنفر طباعهم من هذه العلوم ويصفون مؤسسيها دون اطلاع بالملحدين لا علم لهم بالمنطق والفلسفة ولا خبر، وهاهو ابن حزم يشير إلى وجودهم إذ يتحدّث عمَّن حمل على المنطق ولم يكن على دراية به ومعرفة، ففي بيان حال طائفة من أهل الحديث نافرت ـ على حدِّ تعبيره ـ كل برهان وأكثرت من قولها «نُهينا عن الجدال» يقول: «... عابوا كتباً لا معرفة لهم بها، ولا طالعوها، ولا رأوا منها كلمة، ولا قرؤوها، ولا أخبرهم عمَّا فيها ثقة، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك، ومجاري النجوم، والكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام ... وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة، دالَّة على توحيد الله عزَّ وجلَّ وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود في مسائل الأحكام الشرعية فيها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسّر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض. وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً، وما يصح مرّة ويبطل أخرى، وما لا يصح البتة. وضروب الحدود التي ما شذَّ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وبرهان الدَّور وغير ذلك ممَّا لا غناء للفقيه المجتهد لدينه ولأهل ملته عنه»[2].

---

(١) «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» لابن رشد / ص٩١.

(٢) «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم الأندلسي / ج١ / ص٣٤٨ ـ ٣٤٩.

## علم الكلام الجديد

أمّا علم الكلام الجديد، فالذي يبدو ممَّن كتب في هذا المجال أنَّ مصطلح الكلام الجديد ظهر لأول مرّة كعنوان لكتاب ألَّفه العالم الهندي المسلم **شبلي النعماني** المتوفّى سنة (١٣٣٢ هـ)، إذ نقله بعد ذلك إلى الفارسية محمد تقي فخر داعي كيلاني وطبعه في طهران تحت ذات العنوان، ينقل إبراهيم بدوي وغيره ما يقوله النعماني في مطلع كتابه هذا من «أنَّ علم الكلام القديم يُعنى ببحث العقائد الإسلامية، لأنَّ شبهات الخصوم كانت ترتكز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية في الدين، وتتمحور الشبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدين، وليس حول العقائد. فإنَّ الباحثين الأوروبيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدين هي مسائل تعدد الزوجات والطلاق والأسرى والجهاد. وبناءً على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل؛ إذ تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد»[1]. وعندما يذكر بدوي وجه تسميته بعلم الكلام الجديد يصرّح أنَّه لا يختلف في الجوهر عن علم الكلام التقليدي القديم، فهو «في جوهره عين علم الكلام القديم، بدليل أنَّه ينطلق نحو الغاية نفسها التي كان ينطلق القديم لتحقيقها، وهي الدفاع عن الفكر الديني الإسلامي»، فالذي جعله في الجوهر واحداً مع علم الكلام القديم وليس شيئاً آخر مغايراً له هو الهدف والغاية التي تتأتى منهما، وفنُّ هذه الغاية وصناعتها هي الجدل كما هو واضح، فالصناعة المعتمدة فيه هي نفس الصناعة المعتمدة في القديم غاية الأمر «أنّه يختلف عن القديم في أنَّه متجدد في مجمل أبعاده المعرفية»[2].

وحيث لم يكن لنا غرض هنا في بيان أسباب التجدد في علم الكلام

---

(١) «علم الكلام الجديد / نشأته وتطوّره» لإبراهيم بدوي / ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) نفس المصدر / ص٧٣.

القديم، فإننا سنقتصر على ذكر مواضع التجدد، وسنعلّق لاحقاً عليها وعلى ما أوردناه في الأسطر السابقة، إذ ذُكر أنَّ التجدد طال بعض أضلاعه المعرفية:

**أولها مبادؤه**: فـ «يمكننا أن نستفيد من كثير من المبادئ التي ثبتت في علوم الطبيعة أو الاجتماع أو النفس أو الفلسفة، على ضوء المعطيات العلمية الحديثة، وندخلها في استدلالاتنا على المطالب الكلامية.

وذلك كما لو برهنَّا على وجود الصانع بدليل النظام، فاستخدمنا المطالب العلمية الحديثة التي تثبت وجود النظام الدقيق في كل ما في الكون ...»[1]، فنحن مطلقوا العنان في الاستفادة من أيِّ مادةٍ تنفع في تحقيق الدفاع عن الفكر الديني الإسلامي أصولاً وفروعاً وأخلاقاً.

**ثانيها مسائله**: توسع البحث في علم الكلام ليشمل أبعاد الدين المختلفة فـ «هناك مسائل لم تكن مطروحة في علم الكلام التقليدي نجدها تفرض نفسها بقوَّة، مثل بعض جوانب فلسفة الدين، وكذلك مسألة علاقة العلم بالدين وعلاقة الدين بالدنيا، ومسألة التجربة الدينية، وبعض المسائل المرتبطة بالفكر الديني في بعده السياسي والاقتصادي والاجتماعي»[2]، فإن كان الكلام القديم قد اقتصر على الدفاع عن مسائل الرؤية الكونية للإسلام أو المذهب دون التعرض للمسائل الفرعية والأخلاقية فإنَّ الجديد قد توسع البحث فيه ليشمل كلّ المنظومات المكوِّنة للدين؛ العقائدية والفقهية والأخلاقية، وذلك في ضمن ثلاثة محاور رئيسية:

**المحور الأول: الله والدين**، وأهم مسائله: يقينية وجود الخالق، وخاتمية النبوَّة، والإمامة وما يرتبط بها من ولاية الفقيه والشورى والانتخاب، ومسألة الخير والشرّ، ومسألة الثواب والعقاب.

**المحور الثاني: الإنسان والدين**، وأهم مسائله: العقل والدين؛ فما دور العقل

---

(١) المصدر السابق / ص٥١ ـ ٥٢.

(٢) المصدر السابق / ص٥٣.

في مقابل الدين وما هي حدوده. وإنسانية الدين؛ من كون الدين في خدمة الإنسان أم الإنسان في خدمة الدين. وكذا دور الإسلام إزاء بعض القضايا الأخلاقية والحقوقية كحقوق المرأة والطفل وحق إبداء الرأي أو ما يُسمّى بالحرّية الفكرية. وموقفه من بعض القضايا الاجتماعية المتعلقة بالأسرة كالزواج والطلاق. ثمَّ الجبر والاختيار والقضاء والقدر أو ما يُسمّى بحرّية الأفعال.

**المحور الثالث**: **الطبيعة والدين**، وأهم مسائله: علاقة الروح بالجسد وعلاقة الدين بالدنيا. العلم والدين والعلاقة بينهما. مدى انسجام أو تعارض الأبحاث العلمية المستحدثة المرتبطة بهندسة الجينات والاستنساخ مع الدين.

**ثالثها لغته**: بمعنى «تغيّر المفردات التي يجب مخاطبة الآخرين بها لتبيين المسائل الكلامية والعقائد الدينية ... فمثلاً في علم الكلام التقليدي تطلق كلمة (خلق الأفعال) للتعبير عن أنَّ الإنسان حر في فعل ما يشاء؛ لأنَّه هو الخالق لأفعاله، إذاً يُراد بخلق الأفعال الحرّية، ولكن هذه الكلمة ـ أي خلق الأفعال ـ لا تعبّر عن القضايا المطروحة اليوم، ولا تشدُّ اهتمام الأجيال كما تشدُّ كلمة الحرّية»[1]، على أن نؤكد بطلان المعنى الآخر لتجدد لغة علم الكلام وهو: «إعادة قراءة الفكر الديني على ضوء التغيّر الذي أصاب مجمل أضلاع الهندسة المعرفية لعلم الكلام، والخروج بفهم جديد اعتماداً على التوسع الحاصل في علوم اللغة ... فالتجدد في اللغة بهذا المعنى يُشكِّل خطرًا على المعرفة الدينية التي قام عليها الإسلام اليوم»[2].

**رابعها موضوعه**: من المسائل يتضح أن المحور الذي تدور رحى البحث حوله في هذا العلم هو: كلُّ مسألة وقضية من مسائل الدين الإسلامي كانت مثاراً للأخذ والردِّ، أعم من كونها جزءاً من الرؤية الكونية، وكذا أعم ممَّا كان يُثار من شبهات في الرؤية الكونية، فهناك شبهات جديدة طالت التوحيد وغيره من الأصول، فالذي حصل

(١) المصدر السابق / ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق / ص ٥٨.

«هو نوع من التوسع والزيادة» ليس أكثر، وأمّا «مقولة أنَّ المحور الكلامي تغيَّر ... لم تكن دقيقة كفاية»، فموضوع الكلام واحد توسَّع «ليشمل كلاً من تلك الموضوعات»(١).

هذه الأضلاع التي عرض عليها التجدد في علم الكلام بحسب إبراهيم بدوي، وهذا التجدد كما تقدم عنه لم يكن جوهرياً؛ لذلك حافظ علم الكلام على نفسه ولم يصبح علماً آخر مغايرا لما كان عليه، وسرُّ وحدته بعد تجدد أضلاعه هذه هو اتحاد الغرض، فالغرض هو الذي وحَّدَ الكلام القديم مع الكلام الجديد، غايته أنْ كان الكلام الجديد أكثر سعة في المبادئ والموضوع وبتبعه المسائل.

بعد هذا السرد السريع لمعالم علم الكلام الجديد لنا موقفان أساسيان:

**الأول:** في شبهة تجدد هذا العلم كما في تفريق النعماني بينه وبين الكلام القديم؛ فعلم الكلام بهذا المعنى قديم وليس جديداً، غاية الأمر أنَّ الشبهات التي يمكن أن ترد مع الزمن على الدين الإسلامي تُضاف إلى هذا العلم مسائلَ جديدة قابلة للبحث، فالمناط في الدخول في حريم هذا العلم هو الدفاع عن أيِّ قضيةٍ من قضايا الإسلام تحت أيِّ منظومةٍ كانت تلك القضية مندرجة؛ عقائدية أم فقهية أم أخلاقية، لا بل وبقطع النظر أيضاً عن نوع المبدأ المستعمل في الوصول إلى هذه الغاية؛ طبيّاً كان أم هندسيّاً أم كيميائيّاً أم غيرها، فإنَّه ممكن الاستعمال كما صرَّح بدوي طالما أنَّه ينفع في تحقيق غرض المتكلّم.

وكيف كان، فحتى لو لم تكن القضية موضع الدفاع من المسائل العقائدية وكانت محلاً للأخذ والردِّ كانت جزءاً من علم الكلام، ويشهد لهذا المعنى الكثير من المسائل الفقهية التي كثر الجدال والنقاش فيها في عصر تأسيس هذا العلم، فإلزام الخصم وإفحامه لم يقتصرا على مسائل الرؤية الكونية، بل تعداها إلى الكثير من الأحكام الشرعية التي لا تخفى مع تعدد المذاهب الفقهية على المتتبع، ومن جملة هذه المسائل مسائل علم أصول الفقه التي يظهر لك الخلاف فيها بأدنى مراجعة.

(١) المصدر السابق / ص ٥٨.

ولعلَّك لا تقبل هذا الكلام منا في علم الكلام؛ إذ لا تتعدى هذه المسائل حدود المسلمين، فالخلافات الفرعية كانت بين المسلمين أنفسهم لا بينهم وبين غيرهم، كما أنَّها لم تُفرد بالبحث وتُدرج فيما أسموه علم الكلام.

فإن سلَّمنا بعدم تعدِّي الأخذ والردِّ فيها ومناقشتها إلى غير المسلمين، إلَّا أنَّ ذلك لا يعني عدم دخولها فيه؛ ألم تكن الكثير من المسائل الكلامية منحصرة في حدود المسلمين أنفسهم لا تتعداهم؟

أمَّا عدم إدراجها في علم الكلام، فلا يعني خروجها منه بعد أن تبيَّن لك مناط هذا العلم وملاكه، إذ لم تكن مسائله بهذا الشكل التي هي عليه إلَّا لأنَّ الفلسفة كانت كذلك، وإلَّا فالكلام يتعدَّى حدود المسائل العقائدية كما بيَّنا سابقاً، ثمَّ لك في هذا النص الواضح من الفارابي ما يؤنس وحشتك من دعوانا هذه إذ قال معرِّفاً علم الكلام: «وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال، وهي غير الفقه؛ لأنَّ الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة مسلَّمة يجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلّم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخر. فإذا اتفق أن يكون لإنسانٍ ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلّم، فيكون نصرته لها بما هو متكلّم، واستنباطه عنها بما هو فقيه»[1].

الثاني: ما أشار إليه بدوي من أنَّ تمايز العلوم بالأغراض والغايات، فإنَّ هذا لا يمكن المصير إليه والقبول به؛ وذلك لأسباب:

أولها: إنَّ الغاية هي غاية العالم لا العلم؛ وبالتالي تصلح لتمايز العلماء لا لتمايز العلوم.

(١) «إحصاء العلوم» للفارابي / ص٨٦ ـ ٨٧.

**ثانيها**: إنَّ الغاية هي ما لأجله الفعل، وفعل العالم هو تحقيق مسائل العلم، وهذا بدوره يتوقف على تصور مسائله وتقدمها على الغاية في الجملة، وهذا التصور هو الآخر متوقف على تصور موضوعاتها أولاً، فغاية النحوي مثلاً هي عصمة اللسان عن الخطأ في إعراب الكلام وبنائه وهو موضوع النحو، والطبيب يبتغي صحة الأبدان موضوع علم الطب، وكذا غاية المتكلّم الدفاع عن الاعتقادات الدينية مطلقاً، وهو موضوع علم الكلام، وهكذا غيرها من العلوم، ممَّا يستلزم في كلِّ الأحوال تأخر الغاية عن وجود الموضوع وتقرره في الذهن أولاً.

**ثالثها**: بالبناء على السنخية، فإنَّ مسائل أيِّ علمٍ يجب أن تشترك في خصوصية واحدة هي التي جعلتها متعلّقاً لغاية العالم من تحقيقها، وإلَّا لاستلزمت أيُّ مسألةٍ أيَّ غايةٍ وهو ضروري البطلان، وبما أنَّ كلَّ مسألةٍ تحكي عن خصوصية موضوعها، فيجب أن تكون هناك خصوصية مشتركة بين مسائل هذا العلم، وهذا الخصوصية أو الجامع المشترك أعم من كونه جامعاً حقيقياً أو انتزاعياً أو اعتبارياً، وهو ليس إلَّا موضوع العلم الذي تبحث تلك المسائل عن عوارضه الذاتية، فافهم ذلك جيّداً ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون.

فعلم الكلام له موضوع واحد هو مطلق العقائد الدينية أصولاً وفروعاً، والغاية منه هي الدفاع عنها بكلِّ الوسائل الجدلية والخطابية.

وللأستاذ نظر في الدافع لجعل تمايز العلوم بغاياتها دون موضوعاتها، حيث يرى أنَّ أسباب ذلك نفسية وسياسية لا سيَّما في علم الكلام، فاجتناب رقابة الفلاسفة البرهانية عليهم، يمكِّنهم من جعل ملاك دخول المسائل في العلم هو كونها محقِّقة للغرض، حتى لو كانت من العوارض الغريبة لموضوعاتها، لتصبح أيديهم بعد ذلك مبسوطة في البحث، وليخلو لهم الأمر في تحقيقها بالمسلمات والمقبولات، على خلاف ما لو جعلوا ملاك التمايز بين العلوم موضوعاتها، حيث يصبح ملاك دخول المسألة في العلم هو كونها من العوارض الذاتية للموضوع، ممَّا يحصر البحث العلمي في البرهان لا غير.



# الفصل الثاني

# في علم أصول الفقه

لا ينبغي الغفلة بداية عن أنَّ الغرضَ مـن أيِّ علـمٍ بمـا هـو مجموعـة مـن المسائل تحصيلُ العلم بها والكشف عنها[1]، والعلم الذي يُراد تحصيله كمـا تقـدم هو مطلق كشف المجهول والإدراك «تصـوراً كان أو تصـديقاً، يقينيّـاً كان أو غـير يقينيّ»[2]، والذي يصبو طالب العلم إليه هو الإدراك اليقيني لا الظني. ثمَّ قد تبـيَّن أنَّ الإدراك اليقيني قد يكون مطابقاً للواقـع وقـد لا يكـون كـذلك، كمـا قـد يكون ثابتاً راسخاً وقد يكون متزلزلاً قابلاً للزوال، وهنا أيضـاً يتشـوَّق طالـب العلم إلى إدراكٍ يقينيٍّ صادق راسخ، فطلب العلم لا يصدق على من تسـنى له هـذا اليقين وأعرض عنه إلى مرتبة أدنى، كمن تخلى عن ركن الثبات مـن أركان اليقـين بالمعنى الأخص، وإن طابق اليقين في تلك المرتبة الواقع، أو كمن تخلى عـن القطـع مقتصراً على الظن الذي لا يغني في أصول الاعتقاد من الحق شيئاً.

هذا ولكن الأمر ليس بيدنا دائماً، فقد نعجز عن المراتب الأعلى لـلإدراك ونلجأ إلى الأدنى، وعجزنا هذا خارج طاقتنا وقدرتنا؛ لأنَّ أعلى مراتب الإدراك كما

---

(١) اشتملت هذه العبارة على إطلاقين للعلم: **الأول**: العلم بمعنى المعلوم، أي مجموعة القضايا والمسائل التي يسعى الباحث للكشف عنها والعلم بها. **والثاني**: العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق كما ذكرنا في المتن.

(٢) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا / ج٢ / ص٩٩.

تبيَّن سابقاً لا تكون إلَّا لما كان من القضايا في حريم البرهان بالذات أو بالتبع، وهي القضايا الحقيقية الكلية والجزئية، أمَّا ما كان في منطقة فراغه من قضايا اعتبارية، فعجزنا عن الوصول فيها إلى أعلى المراتب مرجعه إلى خفاء أسبابها وعللها كما تقدَّم بيانه، وحينها لا مناص لنا من النزول إلى المرتبة التالية.

ولا شبهة والحال هذه في طلبنا للعلم، إذ لم نقتصر ابتداءً على هذه المرتبة مع إمكان ما هو أعلى منها، فتلك خارج الوسع والقدرة، وإلَّا لم نكتفِ بغيرها، فلا نُنعت حينئذٍ بكسلٍ أو خمولٍ.

ثمَّ نتدرج في طلب العلم على هذا السياق إلى أن نصل إلى أدنى مراتبه بعد عجزنا عمَّا يسبقها من مراتب، صادقين بذلك مع أنفسنا في طلب الحقيقة وشغف معرفتها.

أمَّا سرُّ هذه الديباجة في مطلع الحديث عن علم الأصول، فهو استذكار مراتب الإدراك الناتجة عن نوع المدرَك الذي تبيَّن حالُه لك مفصلاً قبل اتخاذ الموقف من علم الكلام، والأهم من ذلك التنبيه لما نريد الدخول منه إلى بحث علم الأصول، فالمعلوم أربعة أقسام هي: البديهي، والبرهاني، والشخصي، والاعتباري. ولمَّا لم تكن القضايا الشخصية قضايا علمية ـ إذ العلوم عبارة عن قواعد وقوانين كلية ـ لم يكن في بحثها أيُّ جدوى، لذا سنقتصر في البحث على الحقيقيات (البديهيات والبرهانيات) والاعتباريات، معبِّرين عن الأولى بـ «منطقة أو ظرف الحقيقة» وعن الثانية بـ «منطقة أو ظرف الاعتبار»، وسنسأل في أولى خطوات هذا البحث عن مبدأ الحركة الفكرية الأصولية ومنتهاها؛ لأنَّ «الفكرة حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ للمطالب ليرجع منها إلى المطالب»[1]، أو الانتقال عن أمور حاضرة في الذهن إلى أمور غير حاضرة[2]، والسؤال هو أيُّ منطقةٍ

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٢٥٩.

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس ابن سينا / ج١ / ص١.

بخصوصها من هاتين المنطقتين تقع فيها مطالب ومبادئ علم الأصول؟، أم أنَّهما مزيج وخليط من قضايا كلا المنطقتين لا تتمحَّضان في منطقة واحدة؟

والجواب هو الثاني، أي أنَّ كلاً من المطالب والمبادئ منه ما هو حقيقي ومنه ما هو اعتباري، غايته غلبة الاعتباريات في هذا العلم على غيرها، لذلك أمكن القول: إنَّ علم الأصول مطالب ومبادئ من ظرف الاعتبار.

أمَّا المطالب، فلوضوح البحث في أغلبها عن ثبوت الحجية الأصولية لموضوعات المسائل المبحوثة في هذا العلم، مع أنَّها في ميزان ظرف الحقيقة عرضاً غريباً عن تلك الموضوعات.

وأمَّا المبادئ، فلتوقف ثبوت هذه الحجية بشكلٍ أساسي على اعتبار الشرع المقدَّس لها وغيره من عرف أو سيرة عقلاء أو سيرة متشرعة، مع أنَّها في ظرف الحقيقة ليست وسائط برهانية لثبوت الحجية للموضوعات الأصولية، فلا هي مأخوذة في الحدِّ الحقيقي للموضوعات أو المحمول (الحجية)، ولا الموضوعات أو المحمول (الحجية) مأخوذ في حدِّها الحقيقي.

هذا، ولكن الجدير بنا هنا بيان المائز بين الحق وهو ملاك الصدق، وبين الحقيقة التي هي ملاك تقسيم العلوم إلى حقيقية واعتبارية، حيث لن يخدش في صدق قضايا ظرف الاعتبار وأحقّيتها عدم برهانيتها في ميزان ظرف الحقيقة وإن كانت اعتبارية.

أمَّا ملاك تقسيم العلوم، فهو ما ذكرناه في هامش تقدم عند الحديث عن القضايا الاعتبارية التشريعية، فعلم الفقه وعلم أصوله مثلاً من العلوم الاعتبارية التي توجد موضوعاتها بإيجاد المعتبِر لها، أي أنَّ قضاياها تتعلق بالأفعال الاختيارية، فما كان لاختيارنا دور في تحققه من قضايا كان اعتبارياً، وما لم يكن لاختيارنا دور في تحققه كان حقيقياً.

وأمَّا ملاك أحقية القضية أي صدقها ومطابقتها للواقع، فالمراد منه ثبوت

المحمول للموضوع في ظرف الاتصاف مطلقاً، دون أي تعمُّل عقلي، وتختلف مصاديق هذا الحق باختلاف ظرف اتصاف القضية، ففي العلوم الحقيقية قد يكون ظرف الاتصاف خارجياً كـ (الإنسان كاتب)، أو ذهنياً كـ (الإنسان نوع)، أو حقيقياً كـ (الإنسان ضاحك)، والطريق الموصل للواقع فيها هو البرهان لا غير.

وأمَّا العلوم الاعتبارية، فظرف الاتصاف فيها هو نفسه ظرف الاعتبار، أي أنَّ الصدق هو ثبوت المحمول للموضوع في ظرف الاعتبار، والطريق الموصل إليه هو كلام المعتبِر لا غير، فإنَّه هو من أوجد الموضوع وشرَّع أحكامه، وعليه فإذا كان الوصول لنظر المعتبِر يقينياً كان الدليل يقينياً، وإن كان ظنياً كان الدليل ظنياً، فالباطل أو الكاذب في هذه العلوم هو ما خالف نظر المعتبِر الذي يمثل واقع الاعتبار، أي أنَّ الذي تتوقف عليه ذاتية العرض وغرابته في علوم ظرف الاعتبار هو واقع الاعتبار هذا، لا واقع الحقيقة فقط لتكون الحجية الأصولية وغيرها من محمولات اعتبارية أعراضاً غريبة حيث لم تؤخذ في الحدِّ الحقيقي لموضوعها، ولا موضوع أخذ في حدِّها الحقيقي.

ثمَّ لا ينبغي أن تتوهم ممَّا تقدَّم منَّا أن تعدد ظرف المبادئ والمسائل في علم الأصول يكشف بالإن عن تعدّد موضوعه؛ على أنَّ ما في ظرف الحقيقة من المسائل كان موضوعه حقيقياً، وما كان منها في ظرف الاعتبار كان اعتبارياً؛ لأنَّ مسائل العلوم مطلقاً يجب أن تكون محمولاتها عوارض ذاتية لموضوعاتها كما سيأتي مفصَّلاً، وإلَّا لكان اندراج المسائل في علم واحد بلا مرجِّح، وتداخلت العلوم فيما بينها، وهو محذور تعليمي خطير جدّاً، فلا يكفي القول بوحدة الغرض كما تقدم في علم الكلام الجديد، وسيأتي أيضاً من الآخوند الخرساني رحمه الله خلال الحديث عن موضوع علم الأصول، فتعدّد موضوعات المسائل لا يعني بأيِّ حالٍ تعدد موضوع العلم الواحد؛ لأنَّه مستحيل مع فرض وحدة العلم، بل بين المسائل جامع قد يكون حقيقياً وقد انتزاعياً كما قد يكون اعتبارياً.

هذا ومن المناسب أيضاً التنبيه إلى أنَّ المبادئ الاعتبارية منها ما هو اعتباري واقعي ومنها ما هو اعتباري صرف، فالقضايا الاعتبارية ليست من اعتبار الشرع كلها، بل إنَّ بعضها أحكام وضعية لا وجود لأيِّ علاقةٍ واقعية بين موضوعاتها ومحمولاتها، وإنَّما دعت الضرورة الاجتماعية وتنظيمها إلى وضعها واعتبارها، ومبادئ علم الأصول لم تخلُ من هذه الاعتباريات التي ليس لها أيُّ واقعية وراء اعتبار المعتبر ووضع الواضع[1].

كما ينبغي التنبيه أيضاً إلى أنَّ غلبة المبادئ الاعتبارية في علم الأصول تتجلى في إثباتها الحجية الأصولية لموضوعات هذا العلم، حيث تتشكل بعد إثباتها لها القواعد الأصولية الواقعة في طريق الاستنباط، ثبتت هذه الحجية للموضوعات بواسطة واحدة أم بعدّة وسائط، أي كانت هذه القواعد صغرى القياس الاستنباطي أم كبراه، فالعمدة في تنقيح القواعد الأصولية على الاعتباريات، وهذا لا يعني أنَّ ما يقع في طريق الوصول إلى هذه القواعد من مقدمات كلُّه اعتباري، فقد لا تخلو مقدمة من مقدماتها من مبدأ بديهي أو برهاني، إذ لا يُستثنى ظرف الاعتبار من تدخل البرهان، إلَّا أنَّه تدخل سلبي كما ذكرنا في علاقة البرهان مع النصوص الدينية العقائدية، فلا يسمح بما يتنافى والنتائج المحقَّقة في العلوم البرهانية فضلاً

(١) وهذا ما نجده في الفرق بين قضايا علم الفقه وقضايا علم النحو مثلاً، فلما كان للأحكام الشرعية ملاكات واقعية نفس أمرية لا علم بها إلَّا للمشرِّع لها، لم يكن بالإمكان تشريع أحكام مغايرة لها، فملاك صلاة الظهر اقتضى كونها أربع ركعات بالكيفية المعروفة، ولا يمكن أن تكون على غير هذا العدد من الركعات وعلى غير هذه الكيفية، أمَّا رفع الفاعل فليس له وراء وضع الواضع ملاك لا يسمح بنصبه لو أنَّه نصبه من أول الأمر.
وإن لم تقبل ذلك في النحو على أنَّ واضعه الباري تعالى شأنه، وله بالتالي ملاكات واقعية، فلك في التشريعات الوضعية التي يُراد بها تنظيم الحياة الاجتماعية الكثير من الأمثلة، كما في أنظمة المرور المتغايرة بين بلد وآخر مع تأديتها الغرض ذاته في كلا البلدين، فلو كان هناك ملاك واقعي نفس أمري وراء وضع الواضع لها لما أمكن تغيرها.

عن المخالف للبديهيات، أمَّا التدخل الإيجابي للبرهان ففي حدود حريمه ومملكته لو فُرض في القواعد الأصولية ومقدماتها ما كان من القضايا الحقيقية الصرفة، ولا يخفى أنَّ الاعتبار وإن لم يكن متعلّقاً للبرهان إلّا أنَّه متعلّق لأحد الأدلة الأخرى، ولا سيَّما الجدلي منها كما سنوضِح قريباً.

وكيف كان، فالمشكلة التي ابتلي الكلام الجديد بها هي الأساس الذي تتوقف بقية مشاكل علم الأصول عليه، فبعد أن كان مزيج الحقيقة والاعتبار يشكّل موضوعاته وبالتالي مبادئه ومسائله وقعنا في دوَّامة غموض المعالم الأساسية لهذا العلم، فالتعريف لم يكن موضعاً للاتفاق بعد خفاء الموضوع، أو بالأحرى بعد عدم انطباق ضابط موضوع العلوم الحقيقية على موضوع علم الأصول، ومن ثَمَّ إبداع ضابط آخر يُعرف من خلاله موضوع هذا العلم، لا بل ادُعِيَ بعد ذلك شمول هذا الضابط لمطلق العلوم حتى الحقيقي منها، وبتبع هذه الدعوى كان لا بدَّ من رفع ما في شمول الضابط الجديد للموضوع الحقيقي من محذور دخول ما ليس من العلوم الحقيقية فيها، وذلك بابتكار تمايز العلوم بالأغراض، فأصاب المُدَّعِي بهذا الابتكار عصفورين بحجرٍ واحد، إذ رفع من جهة غائلة دخول الكثير ممَّا لا علاقة له من مسائل في العلوم الحقيقية بعد الضابط الجديد، ومن جهةٍ أخرى أبقى أصول الفقه علماً حيث كان المائز بين العلوم هو الغرض لا الموضوع، وموضوع الأصول خفي عند المُدَّعِي غير محدَّد ومعلوم.

ثمَّ فوق كلّ هذا نقف في مؤلَّفات هذا العلم أمام شكلين أساسيين لتتابع المسائل الأصولية: **الأول**: بَحَث صغريات القياس الاستنباطي ثم ذهب إلى كبرياته، **والثاني**: تَدَرَّج في بحث المسائل بما ينسجم وسليقة الفقيه في الاستنباط، فبحث القواعد بطريقة تطبيقية، رتَّب فيها مسائل العلم على النسق الاستنباطي الفقهي، لا على ما تقتضيه علمية العلم. وفي كلا الشكلين لم تُراع مبدئية بعض المسائل لبعضها الآخر في الترتيب، فضلاً عن خفاء بعض المبادئ واضطراب أرباب الأصول فيها.

هذه المشاكل وغيرها ممَّا نودُّ عرضه لم يتفرَّع على امتزاج ظرفي الحقيقة والاعتبار في هذا العلم فحسب، بل منشأ بعضها ـ كالترتيب بين المسائل ـ عدم التقيُّد بموازين العلوم وضوابطها ممَّا حقَّقه الحكماء في صناعة البرهان من مطويات علم المنطق، وليس لأحد أن يدَّعي براءة العلوم الاعتبارية من تلك القوانين وعدم خضوعها لها، إذ ما لا يُدرك من ضوابط العلوم كلُّه لا ينبغي أن يُترك كلُّه، فمع العجز ـ لو سُلِّم ـ عن تطبيق بعض ضوابط العقل على علم الأصول كوحدة موضوع العلم والعرض الذاتي وتمايز العلوم بالموضوعات مثلا، أو توهم انحصارها بالعلوم الحقيقية لا ينبغي أن يُصار إلى ترك جميعها، فضلاً عمَّا فعله بعضٌ من ابتكار ضوابط ـ نتيجة العجز أو توهم الانحصار ـ منسجمة مع بعض العلوم الاعتبارية وتعميمها على العلوم الحقيقية.

ثمَّ كيف لا تكون هذه العلوم خاضعة في بعض الضوابط وتخضع في بعضها الآخر، وكأنَّها أمور ذوقية استحسانية؛ حيث نرغب بإعمالها نُعمِلها وحيث لا نرغب نتخلى عنها.

وتطبيقاً لما أسسناه سابقاً من أنَّ عمدة الأدلة والمناهج مبادؤها، وما تخميسها ـ مع كون المبادئ أكثر من خمسة بكثير ـ إلَّا لشأنية مبادئ كلٍّ منها، لا بدَّ بات معلوماً أنَّ هذا العلم وإن كان الغرض فيه كعلم هو الكشف عن حقيقة مسائله إلَّا أنَّه يعتمد على أكثر من منهج، فالمبادئ مزيج من البديهيات والمشهورات والمظنونات والمقبولات، وسيأتي الحديث عن ضرورة قطعية المبادئ أو الطرق الموصلة إلى القواعد الأصولية وإمكان الاكتفاء بالمظنون والمقبول منها في سياق إثبات المسائل، وكيف كان يبقى الأصولي مستدلاً في إعماله جميع هذه المناهج طالما كان غرضه الكشف عن الحقيقة، وإن كان دليله جدلياً أو حتى خطابياً، نعم عندما يكون غرضه إلزام طرف آخر يكون مجادلاً.

ثمَّ لا بدَّ أن نشير إلى أنَّ الخلاف بين أصوليي السنَّة والشيعة في إحدى صور

الدليل والمنهج وهي التمثيل المسمّى في مصطلح الأصوليين بالقياس، إنَّما هو خلاف في مسألة أصولية يُراد تنقيحها للاستنباط الفقهي، فهل التمثيل ـ وهو إحدى صور الدليل الثلاثة إلى جانب القياس المنطقي والاستقراء ـ حجة أم ليس بحجة؟، أي أنَّ الفقيه هل له اعتماد هذه الصورة في عملية الاستنباط أم ليس له ذلك؟

يستبعد أرباب علم الأصول الشيعة تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام هذه الصورة من صور المناهج والأدلة لعلم الفقه، وبخلافهم أرباب الأصول من أبناء السنَّة، فلا يبقونها في جملة صور الاستنباط الفقهي فحسب، بل لا نبالغ بالقول في وصفها عمدة القواعد الأصولية عندهم.

وكيف كان، فلنبدأ في طرح تساؤلاتنا حول هذه المشاكل، آملين في ذلك شحذ همم العلماء لرفعها وإيجاد الحلول المناسبة لها، معتمدين في طرحنا على المدرسة الأصولية الإمامية التي لا يرى المنصف نظيراً لها بعد التطوّر الهائل الذي وصلت إليه، ولنتحدّث أولاً حول الموضوع وما يتفرَّع عنه، ثمَّ حول المبادئ وآثار المبادئ العقائدية على علم الأصول بين الشيعة والسنَّة بشيء من التفصيل في التمثيل المنطقي أو القياس الفقهي، ثمَّ نختم الحديث حول ترتيب المسائل الأصولية.

## موضوع علم الأصول

إنَّما أعرضنا عن الحديث عن تعريف علم الأصول لتوقفه على معرفة موضوعه كما أشرنا، فكلُّ علمٍ يَبحث عن أحوال موضوعه، وأحوال الموضوع على ما ذكر أرباب الحكمة هي الأعراض الذاتية للموضوع، فالرئيس يقول في إشاراته وتنبيهاته: «ولكلِّ واحدٍ من العلوم شيء أو أشياء متناسبة يبحث عن أحواله وعن أحوالها، وتلك الأحوال هي الأعراض الذاتية له»[1]، وفي برهانه: «والموضوعات هي الأشياء التي إنَّما تبحث الصناعة عن الأحوال المنسوبة إليها، والعوارض الذاتية

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص٢٩٨.

لها»[1]، ومرادهم من العرض الذاتي إذ يطلقونه عند الحديث عن العلوم في باب البرهان هو ما بيَّنه **المحقّق الطوسي** في شرح إشارة الرئيس إلى معنى آخر للذاتي غير الذاتي المقوِّم؛ حيث قال: «أقول: عنى بغير هذا الموضع كتاب البرهان، فإنَّ الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والأعراض الذاتية، وهي على ما رسمه كلّ ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته»، ثمَّ بدأ بتفصيل رسم العرض الذاتي ووصل إلى أنَّه «المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حدّه»، وأوضح بعد ذلك أعمية ذاتي باب البرهان من هذا المعنى للعرض الذاتي بما يشمل الذاتي المقوِّم، فالذاتي هناك (ما أخذ في حدِّ موضوعه أو ما أخذ موضوعه في حدِّه)، ولكن هذا المعنى للذاتي مختص بما «إذا أريد بالموضوع موضوع القضية، أمَّا إذا أريد به موضوع العلم فيكفي فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حدِّه»[2]، فمحمولات موضوعات القضايا البرهانية أعم من الذاتي المقوِّم والعرض الذاتي، ولكن محمول موضوع العلم هو خصوص العرض الذاتي، أي (ما أخذ موضوع العلم في حدِّه)، ولا يمكن أن يكون الذاتي المقوِّم لموضوع العلم (وهو ما أخذ في حدِّ موضوع العلم) مبحوثاً عنه، لثبوت موضوع العلم في رتبة سابقة عن بحثه في العلم، وثبوته يعني ثبوت ذاتياته المقوِّمة له.

هذا مراد الحكماء إذاً من العرض الذاتي لموضوع العلم، فالبحث في العلوم عن عوارض الموضوع الذاتية، وقد جعل أرباب العلوم الأخرى هذا الضابط بألفاظه هذه معياراً لموضوعات علومهم، ولم يكن الأصوليون في ذلك استثناءً حيث اعتبروه أيضاً مناطاً وملاكاً لموضوع علم الأصول، ومن ثَمَّ واجهوا مشكلة خروج الكثير من مسائله عنه، فلم يكن هذا الملاك للموضوع جامعاً في نظر العديد منهم لكلِّ مسائل العلم؛ إذ من المسائل الأصولية ما لا ينطبق على محموله العرض الذاتي بالمعنى الذي ذكره الحكماء، ومعه كيف لنا الأخذ بملاكهم.

---

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس / ص١٥٥.

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس/ ج١ / ص٥٨ ـ٦٠.

هذا ولكن المحقّق الآخوند الخراساني في "كفاية الأصول" ـ عمدة الكتب الأصولية في الحوزة العلمية والأبحاث العُليا لدى الإمامية ـ حافظ على ألفاظ ضابط الموضوع إلّا أنَّه غيَّر معناه، فالعلم نعم يبحث عن عوارض الموضوع الذاتية، ولكن العرض الذاتي لموضوع العلم ليس ما ذهب إليه الحكماء ـ من كونه ما أُخذ موضوع العلم في حدِّه ـ وإنَّما هو ما يعرض موضوع العلم «بلا واسطة في العروض»[١]، وبضابطه هذا أدخل الكثير ممَّا يُعدُّ وفق ضابط الحكماء عرضاً غريباً، فبقي موضوع العلم ما يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، ولم تخرج مسائل علم الأصول التي لم يصدق على محمولاتها العرض الذاتي بالمعنى الذي تبنَّاه الحكماء.

فالذي ألجأ صاحب الكفاية إلى العزوف عن ضابط الحكماء المذكور إذاً هو خروج العديد من المسائل عن حريم علم الأصول، لا بل خروج أكثرها عن هذا العلم.

ثمَّ إن تبني الآخوند هذا الضابط لـ «موضوع كلّ علم»[٢] أدّى إلى الوقوع في غير علم الأصول بمحذور دخول ما ليس من مسائل تلك العلوم فيها، فلجأ إلى إخراجها بابتكار ضابط آخر لتمايز العلوم خالف فيه الحكماء؛ لأنَّ العلوم عندهم «متمايزة بحسب تباين موضوعاتها»[٣]، وملاك ذلك عند الآخوند هو «أنَّ تمايز العلوم إنَّما هو باختلاف الأغراض الدّاعية إلى التدوين لا الموضوعات»[٤]، وبهذا الملاك لم يدفع المحذور فحسب بل أبقى الأصول علماً، حيث كان ملاك علمية العلم عنده تمايزه عن غيره بالغرض لا بالموضوع، فمسائل العلم وهي: «عبارة عن جملة من قضايا متشتتة» إنما «جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله

---

(١) «كفاية الأصول» للآخوند الخراساني / ص٧.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص٥٨.

(٤) «كفاية الأصول» للآخوند الخراساني / ص٨.

دُوِّنَ هذا العلم»[1]، وهنا أيضاً خالف المحقّق الخراساني الحكماء، فوحدة الموضوع هي المناط عندهم في كون مجموعة من المسائل علماً مستقلاً، وما الغرض الذي يترتب على العلم إلّا أثراً لهذا الموضوع الواحد.

ثمَّ تعرض كلام الآخوند هذا وفذلكته لموضوع العلم وما يدور حوله من أبحاث إلى نقض وإبرام تلامذته ومن تلاهم، حتى وصل المقام ببعضهم إلى إنكار ضرورة وجود موضوع للعلم من الأساس[2]، فليس بالضروري أن تتمايز العلوم بالموضوعات، ثمَّ من الطبيعي عند هذا البعض ألَّا يكون لبحث حقيقة العرض الذاتي أيُّ ثمرةٍ، إذ لا ضرورة لوجود الموضوع الذي يتوقف تشخيصه على معرفة العرض الذاتي.

وكيف كان، فليس غرضنا في هذه الرسالة النقض على الآخوند بعدم التزامه بما ذكر من ضوابط، كاشتمال كتابه على مسائل ليست أصولية مثلاً، إذ لا يتوقف الاستنباط الفقهي على العديد ممَّا أورده وبحثه في كفايته، فقد أدخل مسائل لا علاقة لها بعلم الأصول من قريب أو بعيد، مع أنَّه إنَّما وسَّع ملاك العرض الذاتي ليُدخل الأصولي منها، وفي نفس الوقت كان ينبغي أن يُخرج الأجنبي بالغرض الذي تتمايز العلوم به.

كما ليس غرضنا التعرّض إلى الآراء التي ذكرها الأصوليون في هذا الخصوص، ثمَّ تبنِّي أحدها أو استحداث جديد، فليس المقصود من بحثنا المعالجة التفصيلية الداخلية للعلم، وإنَّما الغرض تسليط الضوء على المعالم الأساسية لهذا العلم، وخصوصاً الموضوع والمبادئ والمسائل التي تتكوَّن منها ماهية كلّ علمٍ على ما ثبت في صناعة البرهان من المنطق.

وعلى أيَّة حالٍ، لا مناص لنا من عرض أمرين، ثمَّ بيان مقصود الحكماء من

(١) المصدر السابق / ص٧.

(٢) «دراسات في علم الأصول» تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي الأصولية / ج١ / ص١١.

النقاط التي تعرَّضنا لها في كلام صاحب الكفاية:

**الأول**: ما ذكرناه سابقاً من عدم تأثير تعدّد ظرف المبادئ والمسائل في علم الأصول على تعدّد موضوعه؛ لأنَّ مسائل العلوم مطلقاً يجب أن تكون محمولاتها عوارض ذاتية لموضوعاتها، وإلّا لكان اندراج المسائل في علم واحد بلا مرجِّح، وتداخلت العلوم فيما بينها، فجميع العلوم تتمايز بالجامع المشترك بين موضوعات المسائل، وهو كما أسلفنا موضوع العلم، وما ذكره **الرئيس** في برهان شفائه من أنَّ «اختلاف العلوم الحقيقية هو بسبب موضوعاتها»[١]، لا يقصد به حصر التمايز بالموضوع في العلوم الحقيقية، فهو إنَّما ذكرها ولم يذكر العلوم الاعتبارية هناك لأنَّها مجرى البرهان دون غيرها، لا لأنَّها تتمايز بموضوعاتها دون الأخرى.

ولا بأس هنا بمزيد بيان لكلٍّ من العلوم الحقيقية والاعتبارية يُدخلُنا إلى الأمر الثاني، فالعلوم الحقيقية هي تلك العلوم المشتملة على القضايا الحقيقية التي تقدم بيانها، أي التصديقات اليقينية المتضمنة لتصورات حقيقية، وكذا العلوم الاعتبارية هي العلوم المشتملة على القضايا الاعتبارية التي اتضح المقصود منها أيضاً.

وببيان آخر للمائز بين علوم ظرف الحقيقة وعلوم ظرف الاعتبار كما عن الحكماء:

أمَّا العلوم الحقيقية فهي ما يتعلَّق بما هو كائن ـ الكائن بهلياته البسيطة أو المركبة ـ ، ومعنى أنَّها تتعلَّق بما هو كائن؛ كون موضوعاتها موجودة في الأعيان بغير اختيارنا، وجدنا نحن في هذا العالم أم لم نوجد، فموضوع الرياضيات هو الكم المنفصل والمتصل القار، وموضوع الطبيعيات هو الجسم من حيث الحركة والسكون، أمَّا موضوع الإلهيات فهو الموجود المطلق في الأعيان بما هو موجود، فهي عندهم: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

والعنوان الذي يطلق على هذه العلوم هو الحكمة النظرية، فموضوعات

---

(١) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص١٦٢.

الحكمة النظرية متأصلة في الأعيان أولاً، وغير موجودة بإختيارنا ثانياً، والمنهج الوحيد المحقِّق لمسائلها هو البرهان.

وأمَّا العلوم الاعتبارية، فهي عندهم ما يتعلَّق بما ينبغي أن يكون وليس لها تعلّق بما هو كائن، وهذه تشمل علم الأخلاق والاجتماع والسياسة وما يتفرَّع عن هذه العلوم ممَّا يترتب عليه أثر عملي، أمَّا معنى تعلّقها بما ينبغي أن يكون فهو أن لا وجود لموضوعاتها في الأعيان أولاً، وأنَّ لاختيارنا دور في وجودها ثانياً، فلا توجد إلَّا حال وجودنا، من ذلك العدل ـ وهو إعطاء كلّ ذي حق حقه ـ مثلاً؛ إذ لا وجود له في الأعيان ولا يتحقق إلَّا باختيارنا، وكذا الظلم الذي على خلافه، فهو ممَّا ينبغي أن يترك، وتركه أيضاً متوقف على اختيارنا.

وهذه العلوم هي التي تُسمّى بالحكمة العملية، وقد أجمل الرئيس ذلك حيث قال في مدخل شفائه: «إنّ الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلِّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه، والأشياء الموجودة إمَّا أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمَّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمّى فلسفة نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى فلسفة عملية»[١]، فالفلسفة العملية ليست محض اعتبار لا واقع له، بل إنَّ لما ينبغي أن يكون نحو من الواقع، فمراد الفلاسفة من الاعتباري هو هذا، وهو المنسجم مع ابتناء الأحكام ـ كون العلم بها من الفلسفة العملية والعلوم الاعتبارية ـ على المصالح والمفاسد الواقعية، وليس المقصود من اعتبارية العلوم أن لا واقعية لها كما ذهب إلى هذا الفهم الماديون.

**والحاصل**: إنَّ العلوم الحقيقية هي التي «عليها البرهان، وكان الغرض فيما عليه البرهان الأعراض الذاتية، والذي لأجله ذلك هو الموضوع»[٢]، فالبرهان منهج

(١) «مدخل الشفاء» للشيخ الرئيس / ص١٢.

(٢) «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس / ص١٥٥.

العلوم الحقيقية ودليلها، والمنهج أو الدليل يتوخى الأعراض الذاتية لموضوعات العلوم، ومن هنا ننتقل إلى الأمر الثاني.

**الثاني**: إنَّ المبرهِن لما كان همُّه اليقين بالمعنى الأخص المتوقف على معرفة السبب الذاتي الذي يُؤمِّن ركني المطابقة والثبات، والثبات هذا ليس إلَّا عدم الانفكاك بين الموضوع والمحمول في القضية المُبَرهَن عليها، لم يمنع كون العارض بواسطة جنس موضوع القضية من الأعراض الذاتية؛ إذ المحمول في مثل هكذا قضايا يؤخذ جنس موضوعه في حدِّه، ولكن الحكماء مع ذلك لم يقبلوه عرضاً ذاتياً لموضوع العلم، وذلك عند ملاحظة غرض التمييز بين العلوم، فكون عارض الجنس من الأعراض الذاتية لموضوع العلم محل إشكال، وأمَّا إذا لاحظنا غرض المبرهِن فلا إشكال في عَدِّه من الأعراض الذاتية.

فأنت ترى كيف أنَّ الحكماء إنَّما وضعوا ضابط العرض الذاتي لموضوعات العلوم الحقيقية، وتوخوا ما استطاعوا عدم الوقوع في اختلاط العلوم باستبعاد ما كان برهانياً، إلَّا أنَّه يتسبب بدخول ما ليس من العلم في العلم.

فكيف والحال هذه نبتكر معنى آخر لموضوع كلِّ علمٍ بوضع ضابط جديد للعرض الذاتي، ثمَّ نذهب بتبع ذلك لرفع محاذير هذا الضابط في العلوم الأخرى؟

فإن لم يكن الموضوع في علم الأصول مشخَّصاً واضحاً؛ وبالتالي نلجأ إلى الغرض المشخَّص لوضع حدود العلم في الأصول، فليس بالضرورة أن تكون موضوعات العلوم الأخرى ـ حقيقية كانت أم اعتبارية ـ مجهولة لنحكمها بما يناسب علم الأصول.

هذا مع التسليم بكون هذه الضوابط مناسبة لعلم الأصول؛ إذ اختلف الأعلام في تفسير المراد من الغرض الذي تدور علمية العلم مداره، بعد أن فُرغ من كون المدار في استقلال العلم «هو أنَّ المسائل المختلفة والمتشتتة لا تصير علماً واحداً ومن مسائل علم واحد إلَّا بعد كون الوحدة ذاتية بين هذه المسائل، ولا

تكفي الوحدة الاعتبارية»[١]، فـ«الامتياز لا بدَّ أن يكون بجهة جامعة»[٢]، وهذه الجهة لو سُلِّم أنَّها الغرض فما المراد منه؟ أهو غرض مدوِّن العلم، أي العلَّة الغائية التي لأجلها صُنِّفَ العلم، أم أنَّه الأثر المترتب على العلم في مقام الإثبات ورفع جهل الجاهل به؟

والأول فيه ما مرَّ في ذيل الحديث عن علم الكلام الجديد، فالتمايز في هذه الحال بين العلماء لا العلوم؛ لأنَّ الغرض يتعلق بالعالم، والموضوع بالعلم. والثاني فيه ـ في أحسن الأحوال ـ تسليمٌ بأنَّ العلوم تتمايز بالموضوعات في مقام الثبوت، غايته أنَّ مقام الإثبات يتميَّز فيه العلم عن غيره بالأثر المترتب عليه، بدعوى أنَّ موضوعية الموضوع بوجوده الواقعي لا العلمي، أمَّا مائزية العلوم فهي باللحاظ العلمي الإثباتي، هذا فضلاً عمَّا أورده بعضٌ[٣] من عدم انحصار رفع الجهل بالأغراض والغايات.

ثمَّ من قال: إنَّ موضوع العلم لا بدَّ أن يكون جامعاً ذاتياً لمسائله، حتى يكون موضوع علم الأصول بتبع ذلك غير مشخَّص ولا معلوم، لنلجأ بعدها إلى وحدة الغرض، ووحدة غرض العلم هي ذاتها إنَّما تتحقق بالجامع المشترك بين مسائله، حقيقياً كان الجامع أم انتزاعياً أم اعتبارياً كما تقدَّم سابقاً، وإلَّا يكن كذلك لاستلزمت أيُّ مسألةٍ أيَّ غرضٍ، وهذا الجامع المشترك بين المسائل هو الموضوع لا غير، فيكون أخذ الغرض جامعاً أخذاً لما بالعرض مكان ما بالذات.

فتعدّد موضوعات المسائل كما ذكرنا غير مرّة لا يعني بأيِّ حالٍ تعدّد موضوع العلم الواحد؛ لأنَّه مستحيل مع فرض وحدة العلم، بل بين المسائل جامع حقيقي أو انتزاعي أو اعتباري، وموضوع علم الأصول وإن لم يكن جامعاً ذاتياً

(١) «المحجة في تقريرات الحجة» للسيِّد محمد حجت كوه كمري تبريزي ـ تقرير الشيخ علي الصافي الكلبايكاني / ج١ / ص١٧ ـ ١٨.

(٢) «وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول» للسيِّد أبو الحسن الإصفهاني / ج١/ ص٧٠٦.

(٣) «أجود التقريرات» للسيِّد أبي القاسم الخوئي / ج١ / ص٧.

حقيقياً لمسائله فإنَّه جامع اعتباري، فليكن أدلة استنباط الأحكام الشرعية المشتركة من حيث حجيتها، أي صلاحيتها لاستنباط الأحكام الشرعية، سواء أكانت أدلة عقلية أم نقلية.

والحيث الداخل في موضوع العلم ممَّا لا ينبغي الغفلة عنه أبداً، لذا لا بدَّ من التنبه للحيثيات التقييدية في موضوعات العلوم، فإنَّ موضوع الطبيعيات مثلاً هو الجسم لا مطلقاً، بل من حيث التغيّر والسكون، فلو قلنا في الطبيعيات إنَّ درجة غليان الماء هي ١٠٠ درجة مئوية، لكان المحمول عرضاً ذاتياً على الماء من حيث هو متغيّر، فالغليان نحو من التغيّر، وأمَّا إن قلنا إنَّ الماء جوهر عنصري حادث أو معلول، لكان ذلك عرضاً غريباً في علم الطبيعية، وإن كان ذاتياً في الفلسفة، والعكس صحيح.

والأمر في العلوم الاعتبارية لا يختلف عمَّا هو في العلوم الحقيقية، فإنَّ موضوع علم النحو مثلاً هو الكلمة لامطلقاً، بل من حيث الإعراب والبناء، فلو قلنا إنَّ الفاعل مرفوع، فإنَّ معناه أنَّ الكلمة التي هي فاعل من حيث الإعراب والتحريك يُحرَّك آخرها بالضم، فهو عرض ذاتي للكلمة في علم النحو، وطريق العلم بها هو كلام العرب المعتبِرين لتلك الأحكام اللغوية. أمَّا لو قلنا إنَّ الفاعل علَّة للمفعول به، لكان عرضاً غريباً.

وكذلك في علم الفقه وموضوعه الأحكام الشرعية المتعلّقة بالأفعال الاختيارية للمكلّف، فلو قلنا مثلاً إنَّ الخمر حرام، فهو عرض ذاتي للخمر؛ لأنَّ البحث عن الخمر في الفقه ليس عن حقيقة الخمر من حيث هو موجود في الواقع، حتى نقول: إنَّه جوهر سائل مسكر، بل البحث عن الخمر من حيث تعلق أفعال المكلّفين به، أي من حيث شربه أو استعماله، فهو إمَّا جائز الاستعمال أو لا، والرجوع فيه يكون للشارع المعتبِر لأحكامه من هذه الحيثية، وهذا لا يعني بحال من الأحوال أن تكون مطالب العلوم الاعتبارية برهانية؛ لأنَّ ملاكات أحكامها الواقعية ليست في أيدينا، بل في أيدي المعتبِر لها، فتؤخذ منه تعبداً لا غير.

## مبادئ علم الأصول

إنَّ أكثر ما شغلني في علم الأصول ـ كطالب من طلبة هذا العلم ـ هو مبادؤه، إذ لم أرَ لها ذكراً عند الأصوليين أثناء تعرِّضهم لبعض الرؤوس التي ينبغي للعلماء تصدير مؤلَّفاتهم بها، مع أنَّ المبادئ ليست ممَّا يمكن الاستغناء عن ذكره بعد أن كانت جزءاً أساسياً من ماهية العلم إلى جانب الموضوع والمسائل كما ثبت في محلِّه[1]، فلِمَ والحال هذه اقتصر أعلام الأصول على بيان هذين ولم يأتوا عليها بذكر، ثمَّ إن كان هناك من تعرَّض لها فإنَّك تجده جعل التعريف والموضوع من جملة مبادئ العلم، إذ «جرت سيرة الأعلام سيَّما المتأخّرين منهم على البحث أولاً في مبادئ علم الأصول؛ عن تعريفه وبيان موضوعه، والبحث عن الحقيقة الشرعية، والصحيح والأعم، وبيان حقيقة الوضع، والبحث عن المشتق ونحوه، فتكون مقدمة لهذا العلم»[2]، مع وضوح أنَّ كلاً من التعريف والموضوع رؤوس مغايرة للمبادئ في عرضها لا يندرجان فيها، فالتمايز بين هذه الثلاثة وبقية ما يمكن أن يُعدَّ من رؤوس العلم من واضحات هندسة الحكماء للعلوم.

ثمَّ إنَّك مضافاً إلى ما وجدته من إدخال التعريف والموضوع في جملة المبادئ، فإنَّ مبدئية غيرهما ممَّا ذكره السيد الخوئي رحمه الله لمسائل هذا العلم لن تكون واضحة لديك، فأين كان المشتق ـ مثلاً ـ مبدأ ووسطاً للمسائل الأصولية دون الفقهية، إذ لو قيل بمبدئيته لشيء فمن المسلَّم بينهم عدم مبدئيته لشيء من مسائل علم الأصول، نعم ذُكرت ثمرة بحثه وحسم النزاع فيه في عدّة مواضع فقهية، كالحكم بكراهة البول تحت الشجرة التي لا ثمرة لها فعلاً مع كونها ذات ثمرة قبل ذلك، وكالحكم بكراهة الوضوء والغسل بالماء المشمَّس بعد برده وكراهة غسل الميت بالماء المسخَّن بعد برودته، إلى غيرهما ممَّا أورده صاحب منتهى

---

(١) «برهان الشفاء» لابن سينا / ص١٥٥.

(٢) «دراسات في علم الأصول» تقرير أبحاث السيِّد أبو القاسم الخوئي الأصولية / ج١ / ص٨.

الدراية[1]، فلو تمت هذه المواضع لكان المشتق مبدأً فقهياً ومسألة وقاعدة أصولية تقع في طريق الاستنباط الفقهي لا مبدأ لعلم الأصول.

هذا حال مبادئ علم الأصول عند من بَيَّنَها من كبار المحقّقين، بل إنّك تجد من أفردها بعنوان مستقل من العلماء المعاصرين قد جرَّد مثل الصحيح والأعم والحقيقة الشرعية من المبدئية مع تسليمه في رتبة سابقة بكونهما مبادئ للمسائل الأصولية، إلَّا أنَّ الأولوية تقضي بجعلهما من المسائل لا المبادئ، فـ «لعلَّ جعل المبدأين المذكورين لدخلهما في الفقه، من المسائل الأصولية ـ كسائر ما وقع البحث فيه عن الوضع أو تعيين الموضوع له ـ أولى، وتخلل واسطة ـ معنونة كانت أو لا، للوصول إلى الحكم الفرعي ـ لا ينافي ذلك، كسائر ما وقع البحث فيه عن الظهورات، وعليه فلا يطَّرد صحة إخراج المبادئ من المسائل، بل لا بدَّ في كلِّ مبحثٍ من رعاية وجود ملاك المسألة وعدمه»[2]، وكأنَّ اتصاف مثل هذه المباحث بكلا العنوانين غير ممكن؛ أن تكون مسألة من حيثية مبدأ من حيثية أخرى.

ثمَّ لن يقف الأمر عند هذا الحدِّ، بل ستجد من يدَّعي عدم الحاجة إلى التعرّض لها «حيث إنَّ مبادئ علم الأصول قد ذكرت مبرهناً عليها في علوم تكفَّلتها»[3]، ولأجل ذلك أعرض صاحب الكفاية ـ بحسب صاحب بداية الوصول ـ عن ذكرها، فتبرير صاحب البداية هنا بالفراغ عنها في رتبة سابقة يعني عدم حاجة إلى ذكرها، فضلاً عن استلزام تبريره هذا إنكار مبدئية ما ذكره السيِّد الخوئي رحمه الله من أبحاث.

وكيف كان، يمكننا أن نسجل على مبادئ علم الأصول بعض الملاحظات، لا نرى بأساً بداية في التمهيد لها ببعض الأسطر، نبيِّن فيها ما ينبغي اعتماده في فرز

---

(١) «منتهى الدراية في توضيح الكفاية» للسيِّد محمدجعفر الجزائري المروِّج / ج١ / ص٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(٢) «مباحث الأصول» للشيخ محمد تقي بهجت / ج١ / ص٢٥.

(٣) «بداية الوصول في شرح كفاية الأصول» للشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي / ج١ / ص١.

المبادئ، ثمَّ نوضِح موضع بحثها وما يترتب عليه، ومن ثَمَّ نطرح بعض الملاحظات المشتملة على تساؤلاتنا الأساسية:

تقدَّم أنَّ مبادئ هذا العلم ـ تصورية كانت أم تصديقية ـ خليط من مفاهيم وقضايا ظرفي الحقيقة والاعتبار، ولمَّا كانت المبادئ الحقيقية بديهية وبرهانية، وكانت البرهانية مسائل رياضية وطبيعية وإلهية، كان لا بدَّ من التنبيه إلى أنَّ المقصود منها في علم الأصول البديهية، وخصوص المنطقية والإلهية من البرهانية[1]، فهي بذلك تُطلب في علوم مغايرة لعلم الأصول متميِّزة عنه، كما أنَّ مبدئية ما في تلك العلوم ـ وغيرها من العلوم الاعتبارية ـ لمسائل هذا العلم تكشف عن تقدمها رتبة عليه.

أمَّا المبادئ الاعتبارية، فمنها ما يُطلب في علوم متميِّزة عن علم الأصول، كتلك المبحوثة في علوم اللغة من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ ومعاجم، بل قد نجد مبادئ فقهية أيضاً، ومنها ما لا مكان لبحثه إلَّا علم الأصول نفسه، كالمراد من العرف ودليل حجيته، أوالمراد من بناء العقلاء وسيرتهم ودليل حجيتها.

وبناءً على فرز المبادئ هذا ـ المنسجم مع ما أورده الحكماء من إمكان اشتمال العلم على أصول موضوعة، أو مصادرات، أو مبادئ هي مسائل قبل الإثبات مبادئ بعده ـ يمكن تسجيل عدّة ملاحظات:

**الأولى**: تأثير المبادئ الإلهية المباشر على النتائج الأصولية، فلعلَّ أول انعكاسات الرؤية الكونية نجده هنا، وأبرز مصاديق ذلك حجية القياس الفقهي أو التمثيل المنطقي، وقد تقدَّم منا سابقاً بيان صورة التمثيل من صور التفكير البشري الثلاث،

(١) قد تجد في بعض المدارس الأصولية الجديدة مبادئ رياضية، كما في نظرية حساب الاحتمالات في مدرسة السيد الشهيد الصدر ﷺ، التي لا يخلو إثباتها من التعويل على الرياضيات. أمَّا المبادئ الطبيعية، فلعلَّها توجد في علم الفقه وخصوص استنباط الموضوعات لا الأحكام.

وذلك بأن تحكم على الجزئي المجهول المشابِه، بنفس الحكم الثابت للجزئي المعلوم، معتبِراً أنَّ هذا الحكم ثابت للمبدأ الكلي المشترك بينهما؛ لاشتماله على ما احتُمِل أنَّه سبب للحكم، فيسري منه الحكم إلى الجزئي المجهول، ومثاله المشهور اعتبار الإسكار علَّة نجاسة الخمر وسببها، ومن ثمَّ تسرية النجاسة إلى المخدرات.

أمَّا في مصطلح الأصوليين، فقد ورد له تعاريف متعدّدة تشير جميعها إلى سراية الحكم من جزئي إلى آخر بالبيان المذكور في التمثيل، منها ما ذكره **القاضي أبو بكر الباقلاني** من أنه «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة»[1]، ومنها ما عن **الآمدي** بأنَّه عبارة «عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلَّة المستنبطة من حكم الأصل»[2]، نعم ذكر السيِّد **محمد تقي الحكيم** رحمه الله مصطلحاً آخر للقياس الفقهي حيث قال: «وهناك اصطلاح آخر للقياس، شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً، وفحواه: التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك.

وعلى هذا النوع من الاصطلاح، تنزل التعبيرات الشائعة: إنَّ هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له»[3].

وعلى كلا المعنيين اختلفت المدرستان الأصوليتان لدى الشيعة والسنَّة بين رفض حجية القياس والقبول بها، وذلك نتيجة الخلاف الحاصل بينهما في أصول الاعتقاد والرؤية الكونية، إذ برهن الإمامية على ضرورة الولاية والإمامة بعد النبوَّة

---

(١) «إرشاد الفحول» لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني / ج٢ / ص ٨٤٠.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» لعلي بن محمد الآمدي أبو الحسن/ ج٣ / ص٣٠٩.

(٣) «الأصول العامة للفقه المقارن» للسيِّد محمد تقي الحكيم / ص٢٩٢.

الخاتمة في جملة منظومتهم العقائدية، بما في هذا المقام من خصوصيات لا بدَّ من اشتماله عليها، ثمَّ وبتبع ذلك برهنوا على مصداقها فكان أمير المؤمنين ومولى الموحّدين علي بن أبي طالب عليه السلام أول مصاديق هذا المقام، ثمَّ ابناه الحسن والحسين عليهما السلام، وتلاهم التسعة المعصومين من ذرية الحسين عليهم السلام، وحيث كانت العصمة من أهم الخصوصيات التي أثبتها البرهان للولي والإمام الذي يلي النبي الخاتم صلى الله عليه وآله، كان قول صاحب هذا المقام وفعله وتقريره حجة، ومن جملة ما استفاض ـ إن لم يكن قد تواتر ـ عند الشيعة الإمامية عن أئمّتهم عليهم السلام الردع والنهي عن كلا المعنيين المذكورين للقياس، وسنكتفي في ذلك برواية واحدة عرضت ما دار بين الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وأبو حنيفة النعمان، وحيث تناولت هذه الرواية عدّة مسائل سنقتصر منها على محل بحثنا فقط، أي الردع عن العمل بالقياس على كلا معنييه وحاصلها: «أنَّ الصادق عليه السلام قال لأبي حنيفة ـ لمَّا دخل عليه ـ: من أنت؟ قال: أبو حنيفة. قال عليه السلام: مفتي أهل العراق؟، قال: نعم ... فقال أبو حنيفة: ليس لي علم بكتاب الله، إنَّما أنا صاحب قياس. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فانظر في قياسك إن كنت مقيساً أيما أعظم عند الله القتل أوالزنا؟ قال: بل القتل. قال: فكيف رضي في القتل بشاهدين ولم يرضَ في الزنا إلَّا بأربعة؟ ثمَّ قال له: الصلاة أفضل أم الصيام؟ قال: بل الصلاة أفضل. قال عليه السلام: فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب الله تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة، ثمَّ قال له: البول أقذر أم المني؟ قال: البول أقذر. قال عليه السلام: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني، وقد أوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول. قال: إنَّما أنا صاحب رأي. قال عليه السلام: فما ترى في رجل كان له عبد فتزوَّج وزوَّج عبده في ليلة واحدة، فدخلا بإمرأتيهما في ليلة واحدة، ثمَّ سافرا وجعلا امرأتيهما في بيت واحد فولدتا غلامين فسقط البيت عليهم فقتل المرأتين وبقي الغلامان، أيهما في رأيك المالك وأيهما المملوك؟

وأيهما الوارث وأيهما الموروث؟ ... قال عليه السلام: تزعم أنك تفتي بكتاب الله ولست ممَّن ورثه، وتزعم أنَّك صاحب قياس وأول من قاس إبليس، ولم يُبنَ دينُ الإسلام على القياس، وتزعم أنَّك صاحب رأي وكان الرأي من رسول الله صلى الله عليه وآله صواباً ومن دونه خطاءً؛ لأنَّ الله تعالى قال: احكم بينهم بما أراك الله، ولم يقل ذلك لغيره ...»[1].

وبناءً على عشرات الأخبار المماثلة لهذا الخبر أفتى الشيعة بعدم حجية القياس الفقهي في الاستنباط، بخلاف إخوانهم أبناء السنَّة، فإنَّ القياس من أهم أدلة الاستنباط عندهم.

**الثانية**: إنَّ بحث الكثير من المبادئ الحقيقية داخل علم الأصول واتخاذ الموقف منها في جملة مسائله لا يخلو من محذورين:

**أولهما**: إدخال ما ليس من علم الأصول فيه، فكما أنَّ الأصولي يدأب على إدخال كلّ ما من شأنه الوقوع في طريق الاستنباط، حتى لو توسط بينه وبين المطلب الفقهي واسطة، ولم يكن كبرى القياس الفقهي كما تقدم، فإنَّ غيره من أرباب العلوم الأخرى أيضاً يدأبون على بحث مسائل علومهم وإبقائها في حريمهم، بل أرباب العلوم الحقيقية في ذلك أولى.

ثمَّ إنَّه حريٌّ بأرباب كلِّ علمٍ أن يمحِّصوا ما يندرج في علومهم من مسائل، ويدأبوا على استبعاد ما لا تنطبق عليه ضابطة المسألة عندهم.

**ثانيهما**: عدم الاعتماد على ما يُتوصل إليه في المبادئ الحقيقية من نتائج، فمن الممكن التعويل على مبادئ اعتبارية ـ بحكم التشابك القوي بين مبادئ الحقيقة والاعتبار في هذا العلم ـ في تنقيحها، ومثاله التمسّك بالعرف في إثبات معنى العرض الذاتي، كما عن شرح غير واحد من الأصوليين لما ذهب إليه الآخوند، منهم صاحب "**بداية الوصول**" حيث قال: «... والذي يراه الماتن أنَّ هذه

---

(١) «بحار الأنوار» للعلّامة الشيخ محمد باقر المجلسي/ ج٢ / ص٢٨٧ ـ ٢٨٨.

العوارض كلها ذاتية؛ لأنَّها جميعاً ليست نسبتها إلى العروض ـ بحسب النظر العرفي ـ بالعرض والمجاز كنسبة الجريان إلى الميزاب، وأنَّها منسوبة إليه بحال متعلقه لا بحال نفسه، كيف والحرارة تعرض على نفس الماء حقيقة، والحيوان الموجود في ضمن الإنسان متكلم حقيقة أيضاً، والناطق متحرك بالإرادة حقيقة»، ثمَّ يتحدّث بعد ذلك عن أهل المعقول بأنَّ «مرادهم من الواسطة في العروض المقابلة للعرض الذاتي ما كانت بحسب النظر الدقي لا العرفي، فإنَّ النظر العرفي يرى أنَّ الوصف وصف له بحال نفسه لا بحال متعلقه»(١)، ففي قولنا: جرى الميزاب والأربعة زوج والإنسان متكلّم، إنَّما كانت نسبة الجريان إلى الميزاب مجازية ونسبة الزوجية للأربعة أو التكلم للإنسان حقيقية بحكم العرف ونظره، فمناط غرابة العرض أو ذاتيته كون النسبة مجازية أو حقيقية، ومناط المجاز والحقيقة هو العرف.

**الثالثة**: اشتمال علم الأصول على مبادئ لم تُبحث في أيِّ علمٍ آخر، خلافا لما ادّعاه صاحب البداية من عدم الحاجة إلى التعرّض لها في مدخل العلم طالما أنَّها بُرهنت ـ على حدِّ تعبيره ـ في علوم أخرى، فهي حال إثبات حجيتها من جملة مسائله، وعند توسيطها في إثبات مسائل أخرى له تكون من مبادئه، فالمبادئ «إنَّما يلزم التنبيه عليها في مقدمة العلم إن كانت غير معدودة في مسائل سائر العلوم وغير مبيَّنة فيها»(٢)، فلا ينبغي توهم عدم جواز بحث مبادئ العلم في العلم، وبقطع النظر عن مخالفة ذلك لما نقَّحه الحكماء من موازين للعلم، فإنَّه مخالف لما وقع من الأصوليين في أبحاثهم الأصولية، كبحثهم المعنى الحرفي الذي إن قيل بوجود ثمرة له في البحث الفقهي، فإنَّ أولى ثماره تُقطف في علم الأصول نفسه، كمشكلة رجوع القيود إلى الهيئة في بحث الواجب المشروط، وإثبات المفهوم بالجمل الشرطية، فإثبات بعض مبادئ العلم في نفس العلم ممكن، إلَّا أنَّه من باب أحد

---

(١) «بداية الوصول في شرح كفاية الأصول» للشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي / ج١ / ص٥.

(٢) «مباحث الأصول» للشيخ محمد تقي بهجت / ج١ / ص٢٥.

معني نقل البرهان كما أشير إليه في صناعة البرهان، كبديل عن الأصول الموضوعة، ومنه ما فعله ابن سينا في مدخل طبيعيات الإشارات في إثبات الهيولى مع أنّها مسألة فلسفية، ولا يكون ذلك إلّا لغرض علمي أو تعليمي كعدم تحيّر المتعلم.

نعم، لا يمكن أن تكون بعض المبادئ من مسائل نفس العلم، كما لو بُحث في العلم عن ثبوت موضوعه، ولا تعبأ هنا بما فعله العرفاء من إثبات موضوع عرفانهم النظري فيه، وعلى أيّة حالٍ لا يُسوِّغ عدم جواز إثبات بعض المبادئ إطلاق العدم في جميعها.

فوجود الكثير من مبادئ علم الأصول التي تُبحث فيه أمر واضح، بل إنَّ بعضهم فرز مجموعة من الأبحاث الأصولية تحت عنوان المبادئ وأخرى عَنوَنها بمبادئ المبادئ، فلم يشتمل علم الأصول بحسبه على مبادئه فحسب، بل على مبادئ مبادئه[1]، لا بل وجد بعضٌ آخر في تنقيح هذه المبادئ وجعلها علماً مستقلاً لا يختلف عمّا فعله جدي الأكبر الفقيه السيِّد أبو المكارم حمزة بن زُهرة الحلبي في غنيته، والفقيه الشيخ يوسف البحراني في حدائقه من فرز المسائل الأصولية وجعلها علماً مستقلاً في مقدمة كتبهم الفقهية[2].

ثمَّ إننا في هذه الملاحظة، وبعد أن كان علم الأصول مشتملاً على مبادئ تُبحث فيه أمام نحوين من الحجية: **الأولى**: حجية الأدلة التي تُثبِت مبدئية بعض المسائل الأصولية لبعضها الآخر، **والثانية**: حجية المسائل الأصولية في إثبات

---

(١) «أنوار الأصول» للشيخ ناصر مكارم الشيرازي / ج١ / ص٢١.

(٢) «المبادئ التصورية والتصديقية للفقه والأصول» للسيِّد مرتضى الشيرازي / المقدمة. والجدير بالذكر هنا أنَّ السيِّد عَنوَن كتابه بالمبادئ التصورية والتصديقية لكلٍّ من الفقه والأصول، في الوقت الذي لم يتعرّض فيه إلّا لبعض القواعد الأصولية، مع أنَّ جميع ما يشتمل عليه علم الأصول من قواعد مبدأ لعلم الفقه.

الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية، فالعرف أو سيرة العقلاء - إن لم يكونا شيئاً واحداً - حال كونهما مبادئ للكثير من المسائل الأصولية بحاجة في رتبة سابقة إلى دليل على حجية الاعتماد عليهما وتوسيطهما في إثبات الحجية الثانية لغيرهما من المسائل، وهذا يستدعي استطراداً في نحوين من الحجية:

## الأول: في الحجية العلمية

تقدَّم أنَّ العلم هو الإدراك التصوري أو التصديقي، والإدراك ليس إلَّا الكشف عن الواقع، ولهذا الكشف مراتب أعلاها وأسماها اليقين بالمعنى الأخص الذي تقدَّم بيانه، فلا ينبغي لك ترك هذه المرتبة إلَّا حال العجز عنها، كما لا ينبغي لك الاكتفاء بأيِّ مرتبةٍ من مراتب التصور والتصديق - يقينا بالمعنى الأعم كان أم ظناً - إلَّا عند العجز عن المرتبة الأعلى.

وقد بيَّنا سابقاً متى يتحقق العجز، أي في أيِّ قسمٍ من المعلومات لا يمكن الوصول إلى الأركان الثلاثة لليقين بالمعنى الأخص، ومنه ننتقل مضطرين مقتصرين على ركنين، ثمَّ الاكتفاء بركن القطع والجزم، وصولاً إلى الظن.

فالحجة العلمية في القضايا الحقيقية الكلية وبعض الاعتباريات الكلية هي لليقين بأركانه الثلاثة دون سواه من المراتب، ولمَّا عجزنا عن تحقيقه في القضايا الحقيقية الجزئية والاعتبارية الكلية والجزئية اكتفينا بركنين منه أو حتى ركن واحد، حيث عجزنا عن ركن الثبات تارةً وعن ركني المطابقة للواقع والثبات تارةً أخرى، ولا تغفل عن أن عجزنا عن إدراك أحد هذين الركنين أو كليهما لا يعني عدمهما، كما لا يعني وجودهما أيضاً، فربَّما طابق قطعنا الواقع ولم يتزلزل، لكنه ما لم يكن من أسبابه الذاتية كما تقدَّم كان محتمِلاً لمخالفة الواقع والتزلزل، وكيف كان فالقطع وهو الكشف التام عن الواقع أدنى مراتب الحجية العلمية، أمَّا الظن فلا حجة له بهذا المعنى؛ إذ لا كاشفية تامة له عن الواقع ليكون حجة.

## الثاني: الحجيَّة العمليَّة

ذكر الأصوليون لهذه الحجية معاني متعدّدة، منها مثلاً أنَّ المجعول الشرعي هو المؤدّى الذي يجب العمل على طبقه فيترتب عليه المنجزية والمعذرية، ومنها الطريقية والكشف عن الحكم، ومنها الوسطية في الإثبات، ومنها ما يحتج به المولى على عبده في مقام التكليف وبالعكس في مقام الامتثال، ومنها خصوص المنجزية والمعذرية.

وكيف كان، فكلُّ هذه المعاني إنَّما أريد بها فذلكة حجية غير القطع ممَّا يكشف عن الحكم الشرعي كشفاً ناقصاً، أو يكشف عن الموقف العملي اللازم اتّباعه عند الجهل بالحكم والعجز عن الوصول إليه، فبعد أن لم تكن للظن الحجية العلمية وكان الشك بالحكم جهلاً تاماً به لا يراوده شيءٌ من العلم، كان لا بدَّ من اعطاء الحجية العملية تفسيرا ينسجم والحجية العلمية، فهم عندما كانوا بصدد البحث عمَّا يكشف عن حكم الشرع المقدَّس المتعلِّق بفعل المكلَّف، وكانت الأغلبية العظمى من الأحكام الشرعية متعلَّقاً للاطمئنان[1] في أحسن أحوالها، ولم يكن التحرّك والاندفاع إلى الفعل مترتباً على غير العلم به وانكشافه بشكلٍ تام كما ثبت في محلّه من علم النفس الفلسفي[2]، كان لا بدَّ لهم من إيجاد ما

---

(١) يمكن القول: إنَّه أعلى مراتب ودرجات الظن، فهو أقرب درجات الكشف الناقص من القطع والجزم أي الكشف التام.

(٢) قال الشيخ في نفس شفائه ص٢٨٥: «للإنسان إذاً قوَّة تختص بالآراء الكلية، وقوَّة أخرى تختص بالرويَّة في الأمور الجزئية، فيما ينبغي أن يفعل ويترك ممَّا ينفع ويضر، وممَّا هو جميل وقبيح وخير وشر ... فإذا حكمت هذه القوَّة تبع حكمها حركة القوَّة الإجماعية إلى تحريك البدن ... فالقوَّة الأولى للنفس الإنسانية قوَّة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري؛ وهذه الثانية قوَّة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي؛ وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات»، وعلَّق الأستاذ في أصول معرفته ص٦٥: «والقضايا الجزئية العملية هي المحرِّكة للإنسان، فتكون العلَّة القريبة للفعل الاختياري، ومن ذلك تُعرف علَّة تسميته بالعقل العملي؛ باعتباره مبدأ للعمل».

يقوم مقام الكشف التـام في توليـد هـذا التحـرّك، فجميـع الأصـوليين يُسـلِّمون بمحركية القطع بذاته نحو الفعل المقطوع به، وهي مـا أسماه السيِّد الشـهيد رحمه الله بالحجية التكوينية؛ حيث قال: «الحجيـة التكوينيـة ويقصـد بهـا محركيـة القطـع للقاطع نحو المقطوع بالنحو المناسب لغرضه، فالعطشان مثلاً إذا قطع بوجود ماء في مكان، فإنَّ قطعه هذا يحركه إلى ذلك المكان»، فهو وإن اعتبر أنَّ هذا المعنى «خـارج عن غرض الأصولي»[1]، إلَّا أنَّ جميع تفاسيرهم آنفة الذكر تدور في فلكـه وتبحـث عنه بعد العجز عن الوصول إلى القطع، ومـا الحجيـة الذاتيـة للقطـع الـتي تقابـل الحجية المجعولة إلَّا محركيته وباعثيته نحو الفعل المقطـوع، فالحجيـة الذاتيـة «هي التي لا تحتاج إلى جعل جاعل وتختص بخصوص (القطع) لأنَّها من اللوازم العقلية له التي يستحيل تخلفها عنه. وتتضح هذه الملازمة إذا علمنا أن (القطع) ليس هـو إلَّا كشفاً للواقع وطريقاً له، وطريقيته مـن لوازمـه الذاتيـة بـل هـو في رأي بعـض أساتذتنا عين الطريق؛ لأنَّ القطع لديه ليس هـو إلَّا انكشـافاً ورؤيـة للمقطـوع «ومن الواضح أنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها، فـلا معـنى لتوهم جعل الطريقية»[2] لها.

وإذا ثبت أنَّ العلم عين الطريق أو أنَّ الطريقية من لوازمه الذاتية على الأقل كان ثبوت الحجية له من اللـوازم العقليـة القهريـة، ولـيس وراء الرؤيـة الكاملـة للشيء ما يلزم بصحة الاحتجاج بما كشفت عنه»[3]. أمَّا المجعولة، فـ «هي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج، بل تحتاج إلى من يسندها من شارع أو عقل.

وهي إنَّما تتعلق فيما عدا العلم من الأمـارات والأصـول إحرازيـة أو غـير إحرازية، أي فيما ثبتت له الطريقية الناقصة التي لا تكشـف عـن الواقـع إلَّا في

---

(١) «بحوث في علم الأصول» / ج٨ / ص٤٣.

(٢) «دراسات في علم الأصول»، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي الأصولية / ص ٥.

(٣) «الأصول العامة للفقه المقارن» للسيِّد محمد تقي الحكيم / ص٢٥ ـ ٢٦.

حدودٍ ما، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه.

وإنَّما احتجنا إلى من يسندها من شارعٍ أو عقل لعدم توفر الطريقية الذاتية لها، لنقصان في كشفها إذا كانت أمارة أو أصلاً إحرازياً على قول، أو لعدم توفر الطريقية لها إذا كانت أصلاً غير إحرازي.

ومتى انعدمت الطريقية الذاتية انعدم لازمها العقلي وهو صحة الاحتجاج بمضمونها بما له من المعذرية والمنجزية وغيرهما من اللوازم»[١].

فالاحتجاج الذي فسَّر به السيِّد محمد تقي الحكيم رحمه الله الحجية الذاتية كلازم للكشف التام، لا معنى له لو لم تكن المحركية والدافعية لازماً مباشراً للقطع متفرعاً عنه، فلماذا يحتج المولى على عبده لو لم يكن على العبد التحرك نحو الفعل، والتحرك نحو أيّ فعلٍ لا بدَّ أنَّه مسبوق بالانكشاف التام[٢]، والحاصل أنَّ جميع معاني الحجية العملية لوازم للمحرّكية أو للكشف التام بتوسط المحرّكية، فلو لم تكن المحرّكية والدافعية لازماً للقطع بمطلوبية الفعل لما كان للاحتجاج معنى، ومن ثَمَّ التنجيز والتعذير.

فالحجية العملية لا تختلف عن الحجية العلمية إلَّا في متعلَّقها وهو الفعل، إذ لو حصل لنا يقين بالمعنى الأخص بمطلوبية فعل من قبل الشارع لما أتى كلُّ هذا الحديث، ولكن لمَّا عجزنا عن هكذا يقين في القضايا الاعتبارية، بل عجزنا حتى عن ركن القطع في أعمها الأغلب، بدأنا نبحث عمَّا يوجب التحرك وما يستتبعه من لوازم، وبهذا يندفع ما قد يُقال من كون المحرِّكية التي يُبحث عنها في علم الأصول فرع مولوية الباري تعالى شأنه ووجوب إطاعته التي ثبتت في رتبة سابقة على هذا العلم، فإنَّ محرِّكية القطع عند الأصوليين لم تكن بحاجة إلى غير

(١) المصدر السابق / ص٢٨.

(٢) لا يخفى أنَّ كلامنا بتمامه يأتي في جانب الإمساك عن الفعل والإحجام عنه، فذلك متوقف على الانكشاف التام للزجر عنه ومطلوبية عدمه.

الانكشاف التام، نعم لمولوية المولى دور في إيجاب التحرك للكشف الناقص، فلمَّا لم يكن لغير الكشف التام المحرّكية التي تستتبع تلك اللوازم، وكانت أكثرية الأحكام الإلهية متعلَّقاً للكشف الناقص أو حتى الشك، كان لا بدَّ من إيجابها للكشف الناقص عن الحكم الشرعي وعن الموقف العملي حين الشك به ليترتب عليها ـ أي على المحرّكية المجعولة لهما ـ لوازم ما يترتب على محرّكية القطع، ومن الطبيعي أنَّها لا تثبت لغير القطع إلَّا بالقطع كما سيأتي الحديث عنه.

فلمَّا بدأنا نبحث عمَّا يوجب التحرك وما يستتبعه من لوازم تساءلنا: هل للقطع فقط ـ بما هو كاشف تام ـ بمطلوبية الإتيان بالفعل المحرّكية التي تستتبع الاحتجاج ومن ثَمَّ التنجيز والتعذير، أم أنَّ التحريك نحو الفعل المطلوب قد يكون أيضاً مع الظن بمطلوبيته؛ أعم من القطع بالحكم الشرعي والموقف العملي تجاه الحكم المشكوك أم الظن بهما؟

فلأنَّ الغالب في الأدلة الموصلة إلى الأحكام والمواقف العملية كانت ظنية بُحث عن أدلة محرِّكيتها نحو الفعل، فقيل هل هذه الطرق محرِّكة كتحريك القطع أم أنَّها غير محرِّكة؟ فما ثبت له المحرِّكية من هذه الأدلة ثبتت له الحجية العملية.

فالحق أن لا معنى للحجية العملية الأصولية إلَّا هذا، وهو المنسجم مع ما حققه أرباب الحكمة في فلسفتهم للنفس.

وبالعود إلى ما بدأنا به هذه الملاحظة نسأل هل للمبادئ الأصولية التي يُراد إثبات المسائل الأصولية ـ الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية والمواقف العملية ـ بها أن تثبت بما كانت الحجية العملية من نصيبه أم لا بدَّ من الحجية العلمية؟، وقد أجاب السيِّد الحكيم رحمه الله، حيث قال: «ولإثبات تمامية الكشف للأمارة لا بدَّ أن نحتاج إلى من يتبنى تتميم كشفها من شارع أو عقل، أي نحتاج إلى القطع بإمضاء الشارع لها إذا كان تتميمها قائماً لدى العرف أو جعلها من قبله ابتداءً ... أمَّا الأصول فاحتياجها إلى سند قطعي يصحح الاحتجاج بها من أوضح الأمور ما

دامت لا تملك شيئاً من الكشف عن الواقع، نعم ما كان فيها شيء من الكشف كالاستصحاب و قاعدة الفراغ، فحسابه لدى بعض ملحق بالأمارة.

ووجه الحاجة إلى القطع بوجود من يسندها طريقية أو حجية هو قطع سلسلة العلل، لما سبق أن قلنا: إنَّ كلَّ ما كانت حجيته بالغير لا بدَّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلَّا لزم التسلسل، ومع كون الأمارات أو الأصول لا تملك الحجية الذاتية بداهة، فهي محتاجة إلى الانتهاء إلى ما يملكها، وليس هناك غير القطع بجعل الحجية لها من قبل من بيده أمر وضعها ورفعها؛ ولذلك اعتبرنا أنَّ كلَّ حجةٍ لا تنتهي إلى القطع لا تصلح للاحتجاج بها، وتسميتها حجة من باب التسامح في التعبير»[١].

ثمَّ إنَّه لا بأس بتتميم كلام السيِّد الحكيم رحمه الله بأن يُقال: لا بدَّ من انتهاء هذا القطع الذي ينبغي توفره في مبادئ المسائل الأصولية إلى اليقين بالمعنى الأخص، فكما احتاج الكشف الناقص إلى كشف تام يقطع سلسلة العلل، احتاج الكشف التام إلى مطابقة الواقع والثبات المتوقف تحققهما على إدراك الأسباب والعلل لتنقطع سلسلة العلل أيضاً.

فالعرف أو سيرة العقلاء كمبادئ لأغلب المسائل الأصولية ـ فضلاً عن كونهما في ذات الوقت مسائل أيضا، أي أنَّهما من القواعد التي يُعوَّل عليها في الاستنباط الفقهي، وهذا واضح لمن له أدنى قراءة في مؤلَّفات الفقه الاستدلالي ولا سيَّما العرف منهما ـ لا بدَّ للأدلة التي تثبت حجيتهما أن تكون قطعية، أي أنَّ حجية هذه الأدلة علمية وليست عملية، فهاتان المسألتان وإن لم تحتاجا لغير الحجية العملية في الوصول إلى الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية، إلَّا أنَّهما بحاجة حتماً إلى الحجية العلمية في الوصول إلى القواعد الأصولية، أي أنَّ توسيطهما في إثبات الحكم الشرعي لا يحتاج إلى أكثر من الحجية العملية، ولكن توسيطهما في إثبات المسائل الأصولية لا بدَّ أن ينتهي إلى الحجية العلمية.

---

(١) «الأصول العامة للفقه المقارن» للسيِّد محمد تقي الحكيم/ ص٢٨ ـ ٢٩.

**الرابعة:** لا يخلو علم الأصول من مبادئ خفية غير واضحة، وأخرى اضطرب أعلام الأصول في المراد منها، ومن ثَمَّ قد تجد مبادئ تمَّ توسيطها في إثبات المسائل الأصولية ـ بما في ذلك بيان حدود ورسوم موضوعات المسائل ومحمولاتها ـ مع عدم الفراغ من حجيتها في رتبة سابقة.

أمَّا ما كان منها خفياً فكالوجدان مثلاً، إذ تارةً يُراد به العرف، وأخرى يُراد به العقل، وثالثةً بناء العقلاء، ثمَّ حيث يُراد به العقل فهل يُراد به العقل النظري أم العملي؟ أم يُراد به خصوص القضايا الوجدانية من قضايا العقل النظري، أي المحسوسة بالحس الباطن من محسوسات البديهيات الست؟، ولو قيل بأنَّ المراد به القضايا الوجدانية في جميع المواضع يبقى السؤال عن منشأ هذا الوجدان؟ فمضافاً إلى مخالفته لمصطلح الوجدانيات ألا تجد فرقاً بين وجدان يُوسَّط في مباحث الألفاظ وآخر يُوسَّط في مبحث التجرِّي؟

ولعلَّك لا بدَّ تفرِّق بين هذه المواضع التي اعتمد فيها المحقّق الخراساني رحمه الله الوجدان وسطاً في بعض أبحاث كفايته:

**أولها:** قوله: «صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع وجهان بل قولان: أظهرهما أنَّه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلَّا حسنه»[1].

**ثانيها:** قوله: «قد عرفت أنَّه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟

(١) «كفاية الأصول» للآخوند الخراساني / ص١٣.

الحق أنَّه يوجبه لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجرِّيه وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان ...»[١].

**ثالثها**: قوله: «**إن قلتَ**: نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنَّه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره على أنَّ الأشياء على الحظر أو الوقف.

**قلتُ**: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان»[٢].

فإن قلتَ: عند أرباب الأصول «يتحصَّل من كلام القوم إطلاق الوجدان على معنيين:

**الأول**: كون المطلق عليه الوجدان من مصاديق القضايا الوجدانية أو الفطرية التي هي إحدى الضروريات الست ...، الثاني: إطلاق الوجدان على الأمور التي بنى عليها العقلاء حفظا للنظام وإبقاءا للنوع، وهي من المشهورات لا من الضروريات.

والمصرَّح به في كلام جماعة من المحقّقين أنَّ حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي بنى عليها العقلاء، فإنَّ بناء العقلاء قد تمَّ على مدح فاعل العدل وذم فاعل الظلم؛ حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وليست هي من الضروريات، وإنَّما هي من المشهورات»[٣]، ترتب على قولك هذا أمور:

**أولها**: عدم الحاجة إلى التعبير عن سيرة العقلاء بالوجدان، وإلَّا فما معنى التصريح بها في موارد والتصريح بما تشاركه لفظياً ـ على أن تكون السيرة هي

---

(١) المصدر السابق / ص٢٥٩.

(٢) المصدر السابق / ص٣٤٤.

(٣) «بداية الوصول في شرح كفاية الأصول» ج٥ / ص٢٥.

المقصودة ـ في مواضع أخرى.

**ثانيها**: إن تمَّ تشخيص المراد من الوجدان في بعض موارد الكفاية بناءً على هذين المعنيين، إلَّا أنَّه في الكثير من استعمالات الأصوليين قد يعني العرف أيضاً، وعلى أيَّة حالٍ لا بدَّ أن يُبيَّن المراد منه ووجه حجيَّته حتى لو استُفيد منه في أمرٍ واحد من علم الأصول.

**ثالثها**: سريان الاضطراب في المراد من سيرة العقلاء وطريقتهم إلى الوجدان، فهل هي بناء العرف إذ «قد يعبَّر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إنَّ بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلائية»[1] كما ذهب إلى ذلك المحقق النائيني، أم أنَّها شيء آخر مغاير له كالعقل مثلاً حيث كانت «حجية بناء العقلاء في هذا المقام كحجيَّته في سائر المقامات من جهة كشفه عن حكم العقل إجمالا، فيكون الفرق بين حكم العقل وبناء العقلاء بالإجمال والتفصيل، فيدل على حجيَّته ما يدل على حجية حكم العقل»[2] كما عن غير واحد من شرَّاح فرائد الشيخ الأعظم، «فلا إشكال ولا خلاف في حجيَّته[3] لاستكشافه عن مصدره وهو العقل، كاستكشاف بناء المرؤوسين والتابعين عن بناء مصدرهم الرئيس والمتبوع، واستكشاف بناء العرف عن الوضع ... فتبيَّن من ذلك أنَّ بناء العقلاء نظير الإجماع في إمكان تحقُّقه، وإمكان الاطلاع عليه، وحجيَّته من باب الكشف عن مصدره وطريق استكشافه عنه»[4]، وبقطع النظر عمَّا قد نجده من معاني أخرى لسيرة العقلاء، فكلا هذين الاحتمالين يثير عدة تساؤلات:

---

(١) «فوائد الأصول» ج٣ / ص١٩٢.

(٢) «درر الفوائد في شرح الفرائد» للسيِّد يوسف المدني التبريزي ج٦ / ص١١٧.

(٣) أي بناء العقلاء.

(٤) «التعليقة على فرائد الأصول» للسيِّد عبد الحسين اللاري ج١ / ص٢٥٩.

أمَّا الأول، وهو كون مقصود الأصوليين من سيرة العقلاء العرف؛ فما هو دليله القطعي كمبدأ من مبادئ علم الأصول؛ إذ إنَّ أقصى ما نجده في البحوث الأصولية إثبات الحجية العملية للسيرة، فدأب الأصولي إثبات محرّكية السيرة ـ وهو التحقيق في معنى الحجية ـ نحو متعلَّقها مع كونها دليلاً ظنياً وليس قطعياً، وإلَّا لم يكن في بحثها بعد أن كانت حجية القطع ذاتية أيُّ معنى، ويؤيّد ذلك كلامهم في دائرة حجيتها، من «أنَّه لا يحتاج في اعتبار الطريقة العقلائية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها، فإنَّ عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وإن لم يصرّح بالإمضاء.

نعم، لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنَّها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعتبِر غير الشارع، فلا بدَّ من إمضاء ذلك ولو بالعموم أو الإطلاق. وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع كالمعاملة المعروفة في هذا الزمان بـ «البيمة»[1]، فإنَّها إذا لم تندرج في عموم «أحلَّ الله» و «أوفوا بالعقود» ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها»[2]، فلو كانت من الأدلة القطعية لما بُحث عن دليل حجيتها ودائرته التي لم تتعدَّ في أحسن أحوالها المسائل والأبحاث الفقهية لتشمل المسائل الأصولية.

وأمَّا الثاني، وهو كون مقصود الأصوليين من سيرة العقلاء العقل؛ فسيأتي ما تقدَّم في الوجدان من أنَّ هذا العقل هل هو العقل النظري أم أنَّه العقل العملي؟، ثمَّ لو كان المراد به الثاني فسيذهب بنا البحث إلى مكان آخر، حيث لا بدَّ أولاً من تنقيح تعدد قوى النفس البشرية أو وحدتها التشكيكية في مدرستي المشاء والحكمة المتعالية، ثمَّ وظيفة هذه القوَّة من قوى النفس البشرية أهي الإدراك أم

---

(١) أي التأمين أو الضمان.

(٢) «التعليقة على فرائد الأصول» للسيِّد عبد الحسين اللاري ج١ / ص٢٥٩.

مجرَّد التحريك؟ وأمَّا الإدراك فمن شأن العقل النظري كما عن البعض فلاسفة النفس، ولو تمَّ أنَّها من قوى النفس المدرِكة بالذات المحرِّكة بتبع الإدراك كما عن الرئيس فهل تقتصر في إدراكها على الجزئيات، أم أنَّها تدرك الكليات فضلاً عن الجزئيات، ولو كانت مدرِكة للجزئيات فقط فما هي القوَّة المدركة لـ (حسن العدل وقبح الظلم) وغيرها ممَّا أسماه الأصوليون بالمستقلات العقلية، وعلى فرض إدراكها للكليات فلِما صُرِّح بهذه ولم يُصرَّح ببقية مدركات العقل العملي حيث عُبِّر عنه بسيرة أو بناء أو طريقة العقلاء، أهو التفصيل في هذه والإجمال في تلك؟

ثمَّ ـ وبمعزل عن رجوع هذه الأبحاث إلى علوم أخرى ـ حيث كان العقل هو المراد من سيرة العقلاء فماذا عن العرف وقد مُلئت مطويات الفقه الاستدلالي به، أهو حجة أم ليس بحجة، وإن كان حجة فما الدليل ـ الذي لا بدَّ أن يرجع إلى القطع ـ على حجيَّته؟

لعلَّك تستغرب التركيز على العرف وسيرة العقلاء، ولكن من حقي وأنا أقرأ في فرائد الشيخ الأعظم رحمه الله أنَّ «اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعدُّ طاعة في العرف وترك ما يعدُّ معصية كذلك»[1]، ثمَّ لا أجد في مطارح أنظاره بناء العقلاء كاشفاً عن مصدره وهو العقل فحسب، بل العرف مرتبة من مراتب العقل؛ حيث «إنَّ العرف لا حكومة له في قبال العقل، بل العرف مرتبة من مراتب العقل وطور من أطواره، حيث إنَّ جهة الارتباط والاستيناس باستفادة المعاني من الألفاظ بواسطة العلم بأوضاعها أو قرائنها يسمّى بالعرف. ولا شك أنَّ هذه أيضاً من مظاهر العقل وجنوده، وكيف يعقل اختلاف حكمي العقل والعرف في موضوع واحد مع أنَّ العرف هم العقلاء؟ وذلك ظاهر»[2]، وكذا أجد السيِّد الشهيد رحمه الله متنبِّها لأهمية السيرة في الأبحاث الأصولية فضلاً عن الفقهية، فهي الدليل على أهم

(١) «فرائد الأصول» ج١ / ص٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٢) «مطارح الأنظار» ج١ / ص٦٩٦.

أمارتين في الفقه، إذ «يُبدأ عادة بالظواهر بوصفها أول الأمارات والظنون المعتبرة شرعاً بلا خلاف، ولكن بما أن مهم الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجية أهم الأمارات كالظواهر وخبر الثقة ـ وهما أهم أمارتين في الفقه ـ إنما هو السيرة العقلائية، من هنا كنَّا بحاجة إلى بحث مستقل عن السيرة ودليليَّتها ونكات هذه الدليليَّة وشروطها، لنكون على رؤية واضحة فيما يأتي من مواضع الاستناد إليها من المباحث الأصولية.

والواقع أنَّ الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية وفي باب الأمارات بل شاع ذلك في الفقه أيضاً، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها. بل الملحوظ اتساع دائرة الاستدلال بها كلَّما تقلَّصت الأدلة التي كان يُعوَّل عليها سابقاً لإثبات المسلمات والمرتكزات الفقهية، من أمثال الإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك، فإنَّه قد عُوِّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي يتحرَّج فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهيّة المشهورة»[1]، ثمَّ وبعد صفحات من بيان توقف أهم أمارتين فقهيتين عليه يستدل بإحداهما على حجية السيرة حيث يقول في معرض دفعه ما قد يخدش بحجية السيرة: «قد يقال: بأنَّ السكوت وعدم الردع لا يدل على أكثر من إمضاء ما وقع خارجاً من عمل العقلاء، وأمَّا سعة نظر العقلاء من دون أن يقع جري خارجي على طبقها، فلا يمكن أن يُستكشف إمضاء الشارع لها من مجرَّد سكوته.

إلَّا أنَّ الإنصاف دلالة عدم الردع على إمضاء تمام النكتة العقلائية التي هي أساس العمل الخارجي للعقلاء وملاكه في نظرهم؛ لأنَّ المعصوم له مقام التشريع وإبلاغ أحكام الله سبحانه وتعالى، وتصحيح أو تغيير ما ارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة، ومثل هذا المقام أوسع مدلولاً من مجرَّد كونه ناهياً

(١) «بحوث في علم الأصول» للسيِّد محمد باقر الصدر / ج٤ / ص٢٤٦ ـ ٢٤٧.

للمنكر الخارجي وآمراً بالمعروف، بل يدل بحسب ظهوره الحالي على أنَّه ناظر إلى النكات التشريعية الكبروية نفياً أو إثباتاً، فيكون لسكوته وعدم ردعه ظهور في إمضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة»(١)، فلولا الظهور الحالي ـ وهو دليل ظني ـ لما أمكن التعويل على سيرة العقلاء، ولكن كيف ونحن في صدد إثبات دليل حجية الظهور؟

إلَّا أن يُقال بأنَّ ظهور حال المعصوم في إمضائها كحافظ للشريعة آمر بالمعروف وناهٍ عن المنكر يرجع لحكم العقل القطعي به، بخلاف ما نريد إثبات حجيته من ظهور بالسيرة.

لا أبالغ إن قلت: إنَّ العجز عن إثبات حجية العرف وسيرة العقلاء بنحوٍ قطعي كمبدئين سيَّالين في بداية علم الأصول، يضع على حجية كلّ ما يتوقف عليهما من قواعد أصولية علامة استفهام، وفي المقابل فإنَّ إثبات حجيتها بأدلة قطعية يرفع عن كاهل الأصولي الكثير من الأعباء.

بهذا الاستطراد الذي تفرع على الحديث عن الوجدان كمبدأ خفي من مبادئ علم الأصول، اتضح المبدأ الذي اضطرب الأعلام فيه، كما بات مرادنا من المبدأ الذي لم تثبت حجيته واضحاً.

ومن جملة مبادئ علم الأصول التي تحتاج إلى بحث هو الإطمئنان؛ فإن قيل برجوع حجيته إلى السيرة العقلائية يرد ما تقدَّم منا في الأسطر السابقة، وإن قيل بأنَّ حجيَّته ذاتية كالقطع فلا بدَّ من بعض التفصيل، إذ لا يخفى أنَّ القطع والإطمئنان والظن وكذا الشك من الحالات النفسانية التي تعرض الإنسان، وقد تقدَّم أنَّ الحالة الأولى من هذه الحالات هي التي تستلزم تحرك الإنسان نحو متعلَّقها، أمَّا الظن فلا محرِّكية له ما لم يقم دليل قطعي على ذلك، وحيث كان القطع محرِّكاً بذاته لم يبحث الأصوليون عن حجية الطرق التي تؤدي إليه، اللّهمَّ إلَّا في

(١) «بحوث في علم الأصول» للسيِّد محمد باقر الصدر / ج٤ / ص٢٣٣.

قطع القطّاع، أمَّا الظن فقد بُحث عن دليل قطعي على محرِّكية الطرق المؤدية إليه، ولمَّا كان الإطمئنان كالظن في عدم الكشف التام عن متعلَّقه، كان لا بدَّ من إبراز ما يميِّزه عن الظن؛ ليكون التحريك من شؤونه ولوازمه دون الظن، إلَّا أن يُقال بأنَّه علم عادي بحسب العرف والعقلاء فنرجع إلى حجيته العقلائية لا الذاتية، أو يُقال بأنَّ الحجية ليست المحرِّكية وإنَّما صحة الإحتجاج أو المنجزية والمعذرية، وقد ثبت فيما تقدَّم عدم لزوم الإحتجاج أو التنجيز والتعذير ما لم يكن التحرك واجباً، ولا يجب التحرّك ما لم يحصل الكشف التام، إلَّا أنَّ يكون التحرّك مجعولاً للإطمئنان، وإن شئت قل: الاحتجاج أو التنجيز والتعذير مجعولان للإطمئنان وإن لم يكن محرِّكاً بذاته، ولكن هذا هو عين ما يُبحث عن ثبوته لبعض الطرق الظنية، بخلاف القطع فحجية القطع ترجع إلى محرِّكيته. أمَّا حجية غيره، فترجع إلى ما يراه العرف أو سيرة العقلاء قابلاً للتحريك وإن لم يكن بذاته محرِّكاً، والعرف أو العقلاء يُهملون احتمال الخلاف الموجود في الإطمئنان فنعود في حجيته إلى العرف والسيرة، فيدور في إمكانية توسيطه في الأبحاث الأصولية مدار قطعية السيرة أو قطعية دليلها ودليل العرف.

هذا ولعلَّك تجد مبادئ أخرى تُوسَّط في الأبحاث الأصولية كالإرتكاز والوثوق وغيرها ممَّا قد يرجع إلى العقل أو العرف أو سيرة العقلاء، وكيف كان فلا يخفى أنَّ بحث هذه الملاحظة سيلقي بظلاله على ما سنسلط الضوء عليه خلال الحديث عن ترتيب المسائل والأبحاث الأصولية، فالعلم بما هو علم يقتضي ترتيباً مغايراً لما اشتملت عليه كل مطوايات كتب الأصول، بما فيها من اختلاف على هذا الصعيد.

**الخامسة**: التقدُّم الرتبي للعلوم المشتملة على مبادئ علم الأصول يضعنا أمام خيارين:

**الأول**: الاعتماد على ما وصل إليه أرباب تلك العلوم من نتائج، أي تقليدهم فيها دون إبداء أيِّ نظرٍ.

**الثاني**: عدم الرجوع فيها إليهم، وإنَّما الاجتهاد في هذه المسائل في رتبة سابقة على صيرورتها مبادئ، ومن ثَمَّ التعويل على ما وصلنا إليه من نتائج كمبادئ لبقية المسائل الأصولية.

وهذان الخياران يطرحان سؤالاً أساسياً حاصله: ما هو المناط والملاك في الاجتهاد الأصولي؟

إن كان الملاك هو بحث خصوص المبادئ التي لم يتعرض أرباب تلك العلوم لها مع مدخليتها في تنقيح المسائل الأصولية، فسنجد أنفسنا فيما بين أيدينا من مؤلَّفات أصولية على عكس ذلك تماماً، سنقف أمام العديد من أبحاث تلك العلوم التي أعطى الأصوليون رأيهم فيها غير مكترثين بآراء أربابها، كضابط موضوع العلم الذي أنف ذكره.

وإن كان الملاك التعرّض لجميع ما له مدخلية في البحث الأصولي حتى ما تعرض له أرباب العلوم الأخرى، فسنجد أنفسنا أيضاً أمام العديد من المبادئ التي تؤخذ مسلَّمة دون بحثها والاجتهاد فيها.

وكون الثاني هو الملاك يطرح سؤالاً بديهياً: لماذا نجد خضوع مبادئ الأصول المنتسبة للعلم الفلاني للأخذ والردِّ ولا نجد مبادئ الأصول المنتسبة لعلم آخر خاضعة في علم الأصول للأخذ والردِّ؟ لا بل يمكن أن نتساءل: لماذا تخضع مبادئ الأصول المنتسبة للعلم الفلاني للأخذ والردِّ ولا تخضع مبادئ أخرى للأصول منتسبة لنفس العلم للأخذ والردِّ؟

كُلُّ هذه الأسئلة في إطار الحديث عمَّا يحتاجه الاجتهاد الأصولي، لا الحديث عمَّا يحتاجه الاجتهاد الفقهي، فالأخير مبحوث عنه في سياق إثبات الحجية للفقيه من الأبحاث والمسائل الأصولية، ولكن الجواب عن هذه الأسئلة يُعدُّ مبدأً مهماً لهذه المسألة الأصولية.

**السادسة**: اشتمال علم الأصول على بعض المبادئ الفقهية، أي أنَّه قد يعتمد على بعض الأحكام الشرعية في إثبات محتمِل الحجية أو نفيه، ولمَّا كان الأصول

مقدمة للاستنباط الفقهي لم يكن هذا الأمر سائغاً بدواً، إلّا أنَّ التأمّل يفتح له مجالاً من جهتين:

**الأولى**: إمكان الاعتماد على حكم شرعي في مسألة أصولية لا يتوقف الحكم الشرعي عليها، فمع توقف الحكم على قاعدة أصولية مغايرة للقاعدة موضع البحث لا يوجد أيُّ مشكلةٍ، على ألّا تكون القاعدة موضع البحث مبدأ لتلك القاعدة التي توقف الحكم الشرعي عليها كيلا يلزم الدور.

وهذا في الواقع ينبِّه إلى عدم الارتباط بين القواعد الأصولية، فالمهم في كلِّ قاعدةٍ أن ترجع إلى دليل قطعي وإن غايرت أختها وباينتها، وهو واضح بعد أن لم يكن مشكلة في امتزاج الأصول من قضايا ظرفي الحقيقة والاعتبار، وكان الجامع المشترك بينها اعتبارياً.

**الثانية**: وجود عدد من الأحكام الشرعية من ضروريات الشرع، فيكون الاعتماد عليها في إثبات البحث الأصولي اعتماداً على دليل قطعي.

نختم بهذه الملاحظة ما أردنا تسجيله من أهم الملاحظات التي يمكن أخذها على مبادئ علم الأصول، ومنها ننتقل إلى مسائله.

## مسائل علم الأصول

ممَّا تقدَّم في الأبحاث السابقة ـ ولا سيَّما بعض الملاحظات التي ذكرناها في المبادئ ـ أمكن الحديث بكلِّ وضوحٍ عن مسائل تُبحث في علم الأصول ليست منه، إذ لا مدخلية للعديد من المباحث التي تأخذ حيِّزاً كبيراً من أوقات طلبة هذا العلم في الاستنباط الفقهي من جهة، كما أنَّ العديد منها مباحث لعلوم مغايرة لهذا العلم من جهةٍ أخرى.

ثمَّ لعلَّه يمكننا الحديث أيضاً عن مسائل لم تُبحث في الكثير من مؤلَّفات علم الأصول مع شأنية بحثها فيه؛ إذ إنَّ كلَّ ما من شأنه الوقوع في طريق الاستنباط ينبغي أن يكون مسألة من مسائل هذا العلم، فما يحتمل الحجية الأصولية من

الطرق الظنية لا بدَّ من إثبات الحجية له أو نفيها عنه، ولا معنى للإسهاب في مسائل لا تمت إلى الأصول بصلة والإطناب بها، أو لا أقل من عدم وجود أيَّة ثمرة فقهية منها.

وكيف كان، فقد تقدَّم أنَّ ما نودُّ بحثه هنا هو الترتيب الذي قامت عليه المؤلَّفات الأصولية، وأشرنا إذ ذاك إلى عدم تمامية - أو بالأحرى عدم انسجام ترتيب كتب الأصول مع الترتيب الطبيعي للعلم - كلّ ما اشتملت عليه مطويات الأصول من ترتيب لمباحثه، مع ما في المتأخّر منها من محاولات تغيير على هذا الصعيد، فسواء أكان الملحوظ في الترتيب نوع الدليلية، أم كان الملحوظ نوع الدليل من حيث ذاته، يبقى الأمر وجهة نظر على حدِّ تعبير السيد الشهيد رحمه الله[١]، أي أنَّ المسألة ذوقية استحسانية لا ضابط يحكمها، إن أردت السهولة والدقة في بحث القواعد الأصولية تبعت اللحاظ الأول، وإن توخيت التطبيق الفقهي كان اللحاظ الثاني هو المتَّبع في الترتيب، كلُّ ذلك منه رحمه الله بعد عدم توفر ما طرحه السيِّد الخوئي رحمه الله من تقسيم على الطولية والترتب بين الأقسام في عملية الاستنباط، والتي تعني عدم إمكان الانتهاء حال الاستنباط إلى قسم إلَّا حيث يُفقد القسم الأسبق، فهو واللحاظ الأول سيَّان في عدم انسجامهما وعملية الاستنباط، والنكتة الأهم التي ركَّز عليها السيِّد الشهيد هي ترتيب المسائل الأصولية بما ينسجم وعملية الاستنباط.

ثمَّ وإن خالفه السيِّد محمد تقي الحكيم رحمه الله[٢] في ترتيب أبحاث أصوله العامة مع تبنِّيه نفس المبرر، إلّا أننا لسنا في وارد بحث ما ترشح عن هذا المبرر أو ذاك، كما لن ندخل في ترجيح مبرر السيِّدين المذكور أو غيره ممَّا طرحه غيرهما من أرباب الأصول، فسواء تمت نكتة الانسجام مع الاستنباط الفقهي، أم شابها

---

(١) «بحوث في علم الأصول» للسيِّد محمد باقر الصدر / ج١ / ص٦٢.

(٢) «الأصول العامة للفقه المقارن» للسيِّد محمد تقي الحكيم / ص٧٩ ـ ٨٠.

بعض القصور الذي تكفَّلت رفعه تصانيف أخرى لنكات قد تكون ادعيت في المقام، فإنَّ جميعها بحسب ما بين أيدنا من مؤلَّفات أصولية لا ينسجم مع طبيعة الترتيب في العلم، فالطولية التي أخذ السيِّد الشهيد رحمه الله على ترتيب أستاذه السيد الخوئي رحمه الله[1] عدم تماميتها وإن كانت الحق في مناط ترتيب المسائل، إلَّا أنَّه لم ينظر إليها بين مسائل العلم أنفسها بمعزل عن دورها خارج العلم، ولذلك لم يكن الالتزام بها أمراً ضرورياً، بل كان مجرَّد وجهة نظر يمكن مخالفتها والمصير إلى غيرها.

وحيث أوضحنا بأنَّ الحق في مناط ترتيب مسائل العلم هو الطولية فيما بينها، وتوقفنا عند الطولية التي جعلها السيِّد الشهيد مناطاً للترتيب، كان لا بدَّ من بيان المائز بين تلك الطولية والطولية التي قصدنا.

أمَّا تلك الطولية، فالذي ذكره السيِّد الخوئي هو «أنَّ المسائل الأصولية وقواعدها على أقسام أربعة:

**الأول**: ما يُثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني.

**الثاني**: ما يُثبته بعلم جعلي تعبدي، وهذا القسم على ضربين كما مرَّ.

**الثالث**: ما يعيِّن الوظيفة العملية الشرعية بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين.

**الرابع**: ما يعيِّن الوظيفة العملية بحسب حكم العقل في فرض فقدان الوظائف الشرعية ـ يعني الأقسام الثلاثة المتقدمة ـ وعدم الظفر بشيء منها.

فهذا كلُّه فهرس المسائل الأصولية وترتيبها الطبيعي»[2]، ومن الواضح أنَّ هذه الطولية والترتيب الطبيعي بين الأبحاث الأصولية إنَّما هو في عملية الإستنباط؛ حيث يُبدأ أولاً ببحث الأدلة الموصلة إلى معرفة الحكم الشرعي بما

---

(١) «بحوث في علم الأصول» للسيِّد محمد باقر الصدر / ج١ / ص٥٦.

(٢) «محاضرات في علم الأصول» / ج١ / ص٣ ـ ٤.

يُطلقون عليه العلم الوجداني، ثمَّ مع فقده يُبحث عمَّا يوصل من الأدلة إلى الحكم الشرعي بعلم تعبدي، فلو انعدمت أدلة العلمين بالحكم الشرعي ذهبنا إلى ما يُعيِّن لنا الوظيفة العملية الشرعية، وعند فقدان المعيِّن لها نذهب إلى ما يُعيِّن الوظيفة العملية العقلية، وبقطع النظر عن اقتصار السيِّد الشهيد بعد ذلك على الطولية بين الأدلة والأصول فقط مع إهماله لها بين الأدلة[١] بعد أن أشكل على أستاذه في هذه كما ذكرنا، يمكن أن نختصر الطولية والترتيب هنا بأننا إنَّما نبحث في الأدلة عمَّا يوجب العلم بمعناه العام الشامل للظن، ثمَّ في داخل هذه نبحث ما يوجب القطع من الأدلة أولاً، ثمَّ يتجه البحث إلى ما يوجب الظن ثانياً، وعند العجز عن إدراك الحكم الشرعي والشك به نبحث عمَّا أقرَّه الشارع لنا ممَّا يُعيِّن الوظيفة العملية، ومع فقده نبحث عمَّا يُقِرُّه العقل.

وأمَّا الطولية التي نقصدها، فهي وإن اتفقت مع سابقتها في كون الأصول قسمين رئيسيين: أحدهما: معنيٌّ ببحث أدلة الحكم الشرعي. والآخر: معنيٌّ ببحث أدلة الموقف العملي، إلَّا أنَّها لا تنظر إلى عملية الاستنباط، فبدل أن يُبحث عمَّا يوجب القطع بالحكم الشرعي أولاً، يُبحث عمَّا يكون متعلَّقاً للقطع من القواعد الأصولية أولاً، ثمَّ يتجه البحث بعد ذلك إلى ما يكون متعلَّقاً للظن منها، على أن ينتهي هذا الظن إلى قطع كما تقدَّم، تماماً كانتهاء القطع إلى يقين بالمعنى الأخص.

فتسلسل مسائل العلم لا ينبغي أن يختلف عن تسلسل العلوم فيما بينها؛

---

(١) لا يخفى أنَّ ما سيأتي من ضرورة تقدم القواعد الأصولية البرهانية الدليل على المقطوعة الدليل ثمَّ المظنونته إنَّما يجري في القسم الأول من علم الأصول دون الثاني؛ وذلك لاختلاف حالات الشك التي يُبحث لأجلها عن الموقف العملي، فموضع جريان الاشتغال مغاير لموضع جريان البراءة أو الاستصحاب، وعليه لا معنى لأن يُصار إلى مظنون الدليل منها مع فقد مقطوع الدليل ليلزم الترتب، فلا ترتب بين الأصول العملية من هذه الجهة، نعم لو اشتملت إحداها على مبدأ للأخرى تقدَّمت عليها من هذه الجهة فقط.

إذ تتقدَّم العلوم البرهانية في الرتبة على غير البرهانية، وكذا هنا للمسائل البرهانية حق التقدُّم على ما لا يكون متعلَّقاً للبرهان، وما يكون متعلَّقاً للقطع حق التقدُّم على ما لا يكون متعلَّقاً له، فطولية العلم تقتضي أمرين:

**الأول**: البحث في المسائل التي يجري فيها البرهان أولاً، أي ما تقوم عليه الحجية العلمية من المسائل لو فُرض وجوده، وهو الذي يكون متعلَّقاً لليقين بالمعنى الأخص، ثمَّ الذهاب بعد ذلك إلى ما كان من المسائل متعلَّقاً للمرتبة التالية من مراتب الإدراك، على أن ترجع هذه المرتبة في الحجية إلى سابقتها ومن سابقتها إلى البرهان.

ولم يكن هذا ضرورياً لجهة وجوب تحصيل العلم البرهاني ـ مع إمكانه والاكتفاء بالأدنى رتبة مع العجز عنه ـ فحسب، بل لأنَّ القاعدة الأصولية التي قام البرهان عليها لا تكفي لاستنباط تمام الأحكام الشرعية، لا بل إن وُجد هكذا قواعد فإنَّها لا تكفي الفقيه في الإجابة عن آلاف التساؤلات المتعلِّقة بالأحكام الشرعية، ولأجل ذلك كان لا بدَّ من الاعتماد على ما لم يكن دليله برهانياً من القواعد الأصولية، والشرط دائماً رجوعه إلى القطعي بالحدِّ الأدنى.

**الثاني**: بحث المسائل التي تشكِّل مبادئ لغيرها من المسائل أولاً ثمَّ الدخول في المسائل المتوقف ثبوتها على تلك المبادئ، ولمَّا لم يمكن أن يكون المظنون مبدأً للمتيقن كان لا بدَّ من تقديم المتيقن مع فرض مبدئيته على المظنون، فليس لك أن تذهب إلى إمكان التعويل على المصادرات في البحث ما لم تكن مساوية للمبحوث في رتبة الإدراك إن لم تكن أعلى رتبة منه.

وتطبيقاً لهذا يمكن التمثيل بسيرة العقلاء التي سبق الحديث عنها في المبادئ، فينبغي ـ كونها مبدأً للكثير من القواعد والأبحاث الأصولية ـ أن يتقدَّم تنقيحها على تلك المسائل بالقطع بها أو بما أوصل إليها، ثمَّ وإن أمكن الاعتماد على الأصل الموضوع أو المصادرة ـ مع مساواتهما المبحوث في رتبة الإدراك ـ قبل تمامية إثباتهما إلَّا أنَّ هذا فيما نحن فيه غير مقبول؛ لكون السيرة مبدأً للكثير من

القواعد الأصولية، فلا معنى لتوسيطها فيها قبل بحثها وتنقيح حجيتها.

**ولعلَّك تقول**: ماذا عن ترتيب قسمي علم الأصول الرئيسيين، ألا ينبغي أن يخضعا لنفس الضابطة، فلو وُجد في أدلة القسم الثاني الباحث عن قواعد الموقف العملي ما هو برهاني تقدَّم على مظنون الدليلية من قواعد القسم الأول، وإن عاد دليله الظني إلى القطع؟

**ولكن يقال**: إنَّ وجود ترتب طبعي للقسم الثاني بعد الأول يمنع تقدم برهاني الدليلية من القسم الثاني على مظنونها من القسم الأول، فمن الطبيعي أن يكون البحث أولاً عن الموصل إلى الحكم الشرعي؛ لأنَّه الغرض الأساسي الذي يُبحث عنه بعد تنقيح المنظومة العقائدية، ثمَّ مع الجهل به نبحث عمَّا يقوم مقامه من موقف عملي، فترتيب القسمين الرئيسيين في علم الأصول مبني على هذه النكتة، لا لأنَّ عملية الاستنباط تقتضي ذلك، بل إنَّما كان ترتيب الاستنباط في هذه العملية كذلك للترتب المذكور الموجود في رتبة سابقة على الاستنباط.

فلو فُرض أنَّ بعض الأصول العملية كانت متعلَّقاً لليقين بالمعنى الأخص فضلاً عن القطع، فإنَّ ذلك لا يُسوِّغ تقدمها على سيرة العقلاء أو غيرها من الأدلة الظنية المحرزة الحجية؛ وذلك لأنَّ البحث في القسم الأول عن أدلة الحكم الشرعي، وفي الثاني عن أدلة الموقف العملي المتوقف على فقدان الحكم الشرعي.

وممَّا تقدَّم يتضح أن المطلوب هو فرز المسائل الأصولية بناءً على المحدِّدين المذكورين، فتأتي في صدارة هذا العلم ما ثبت بالبرهان من أدلة الحكم الشرعي، كما يشير بوجود هكذا أدلة التعبير عن بعض القواعد الأصولية بالمستقلات العقلية، فلا شبهة في إرادة الأدلة المشتملة على مواد عقلية صرفة، في مقابل ما اشتمل منها على شرعية أو عرفية أو عقلائية ـ إن لم يُقصد بالسيرة العقل ـ، ثمَّ يأتي بعدها ما ثبت بدليل قطعي، ثمَّ يليها الثابت بالظن، على أن يرجع دليل حجيته إلى القطع.

ولا ضرورة في تقدم ما كان مبدأ للعديد من مسائل علم الأصول على جميع الأبحاث الأصولية، بل الضرورة في تقدم المبدأ على ذي المبدأ فقط، أي أنَّ أدلة الحكم الشرعي الثابتة بالبرهان لن يكون في علم الأصول مبدأ من مبادئها، طالما أنَّها تنقَّحت في العلوم الخاصة بها، ومعه تبقى الصدارة لهذه الأدلة ولا يزاحمها ما يكون من المسائل مبدأ للقطعي أو الظني من القواعد الأصولية.

هذا وفي النفس شيء من وجود قواعد ظنية الثبوت، وإن ثبت دليلها الظني بنحوٍ قطعي بل برهاني؛ لأنَّ الحجية العملية التي تعني جعل المحرِّكية لما دون القطع إنَّما ثبتت للظن المتعلِّق بالفعل، لا الظن مطلقاً، اللَّهُمَّ إلَّا أن يُقال بعدم الفرق بين الظن المباشر للفعل بلا واسطة، والظن المتعلِّق به بواسطة أو أكثر.



# الباب الثالث

# في عقلنة العلوم

إنَّ عقلنة العلوم التي نرغب بتسليط الضوء عليها والتنبيه إليها في هذه الرسالة والتي تعرضنا للكثير من معالمها في تضاعيف ما تقدم ينبغي أن تجنِّبنا ما أمكن المشاكل المذكورة في البابين السابقين، تلك المشاكل التي من شأنها حرفنا عن الجادة المرجوِّ اتّباعها في عملية التعليم والتعلم بشكلٍ عام، والابتعاد بنا عن معالم الطريق الذي ينبغي سلوكه في أيِّ علمٍ بشكلٍ خاص. فالالتزام بما في علم المنطق ولا سيَّما ما أورده الحكماء في فنِّ البرهان من موسوعاتهم المنطقية يجعل المتعلّم على بيِّنة من أمره في مبدأ حركته العلمية ومنتهاها، وما يتخلل المبدأ والمنتهى من مراحل وترتيب، إن على صعيد أكثر من علم أم على صعيد علم واحد فقط، ففي جعبة طالب العلم المشتاق لمعرفة الحقيقة العديد من الأسئلة المشروعة التي ينعكس الجهل بأجوبتها على مساره وعمقه العلمي في آنٍ معاً، من ذلك مثلاً كلّ ما يرتبط بفسيفساء العلوم بين بعضها البعض وفسيفساء العلم الواحد بين مسائله؛ فأيُّ العلوم له حق التقدُّم على غيره وأيُّها وغيره سيَّان في الرتبة وأيُّها مصيره التأخر، ثمَّ إنَّ بدأ الخوض بالعلم نصيب أيِّ مسائله، وما هو المنهج أو المناهج التي ينبغي توظيفها في بحث قضاياه وتحقيقها، ثمَّ ما هي ضوابط تداخل العلوم وعدم تداخلها، إلى غيرها من الأسئلة التي لا ينبغي توهم فنيَّة النكتة التي أثارتها وشكليَّتها، فلا يخفى على المتأمل في مثل علم أصول الفقه مدى تأثر مضمونه بتحرير هذه المسائل من نير إهمالها والجهل بها.

وكيف كان، فالذي نراه مناسباً لطالب العلم الجامعي والحوزوي قبل الخوض في حركته العلمية التوجه إلى عدّة أمور ـ تُجمل العقلنة وتختصرها ـ لعلّه يجد أغلبها في فنّ البرهان من علم المنطق:

**أولها**: ما عن الشيخ في بداية برهان شفائه من أنحاء متعدّدة للتعليم والتعلّم غير الذهني، فعملية التفكير لمّا كانت من عمليات الذهن البشري، وكان العلم ـ تصورياً كان أم تصديقياً، والتصديق يقينياً أم ظنياً ـ ناتج هذه العملية، واحتيج إلى قانون يعصمها عن الزلل والخطأ في تحصيله، فكان قانونها المنطق، كان من الضروري بيان غير الذهني من أنحاء التعليم والتعلّم التي لا يحكم المنطق حركتها، لخلوها من عملية التفكير هذه الخاصة بالذهن، ومن ثَمَّ حصر الرئيس الكلام في فنّ البرهان بما كان ذهنياً منها، وهذه الأنحاء هي: التعليم والتعلّم[1] الصناعي، ثمَّ التلقيني، ثمَّ التأديبي، ثمَّ التقليدي، وآخرها التنبيهي، فكلها أنحاء ليست ذهنية، وذلك لعدم تحققها وحصولها بالتفكير الذهني، وإنَّما يحققها أشياء أخرى لا دور للفكر فيها البتة، إليك بيان هذه الأشياء تباعاً:

**أمَّا الصناعي**، فالمشاهدة قوامه ومادته التي يتحقق بها، إذ لا معرِّف يُرتجى فيه ولا دليل[2] حتى يكون ذهنياً، وإن حصلت الملكة في هكذا تعليم وتعلّم فإنَّها تحصل بالممارسة العملية وليس بالتفكير.

والتلقيني لا يختلف حالاً عن الصناعي من عدم اشتماله على المعرِّف والدليل، فهو تلقين أمور وتلقيها بلا أيِّ تفكيرٍ أصلاً، كما في تلقين الطفل آيات القرآن وتلقيه لها.

---

(١) من الواضح أنَّ إطلاق التعليم والتعلّم على جميع هذه الأنحاء مجازياً وليس حقيقياً، بعد أن كان المراد من العلم مطلق الإدراك؛ تصوراً كان أو تصديقاً، يقينيًاً كان أو غير يقيني، فمن الأنحاء المذكورة ما لا يتأتى منه العلم بهذا المعنى، وإنَّما يتحقق به كسب شيء لم يكن موجوداً.

(٢) المعرِّف والدليل قوام العملية التفكيرية، والمنطق معنيٌّ بتقنين كل منهما كما هو واضح لطلبة العلوم الحوزوية وقد تبيَّن لغيرهم في غير موضع ممَّا سبق.

والجدير بالذكر هنا أنَّ هذين النحوين من التعليم والتعلّم ممكنان في الحيوان أيضاً غير مختصين بالإنسان، وخير شاهد على ذلك من الطيور الببغاء.

**أمَّا التأديبي**، فله معنيان أحدهما عام والآخر خاص؛ والعام هو علم الأخلاق، وهو علم ذهني قائم بذاته له تعاريفه وأدلته الخاصة به وإن لم يكن من العلوم الحقيقية بل كان علماً اعتبارياً.

**وأمَّا الخاص**، فهو الآداب والرسوم والعادات والتقاليد، وهذا هو مقصود الشيخ هنا، فهو ليس علماً ذهنياً ليكون تعليمه وتعلّمه ذهني، وأن يكون الإنسان مؤدباً لا يعني أنَّه خلوقاً.

**وأمَّا التقليدي**، فمثاله تقليد عامة المكلَّفين للفقهاء، وهو اتّباع محض لا دور فيه للذهن إطلاقاً حتى يكون علماً ذهنياً، فلا معرِّف في التقليد ولا دليل. وقد ردَّ الأستاذ في شرحه برهان الشفاء[1] ما قد يُتوهم من أنَّ التقليدي علم ذهني لأنَّ المقلِّد محقِّق في تقليده، إذ يرى مثلاً أن زيدا هو الأعلم، ويجب تقليد الأعلم، فيجب تقليد زيد إذاً، وهذا القياس الأخير المشتمل على مقدمتين ونتيجة لا ريب أنَّه تفكير، ممَّا يعني أنَّ التعليم والتعلّم التقليدي ذهني وليس كما ذهب الشيخ.

وحاصل الردِّ على المتوهم أنَّه قد خلط بين المقلَّد والمقلَّد فيه، إذ لم ينظر الشيخ في كلامه إلى المقلَّد ـ أي من ينتخبه المقلِّد ـ لأنَّه تحقيقي ذهني بلا شك؛ فبالاختبار والشياع تثبت أعلمية زيد مثلاً، فتتنقح صغرى مقدمتي قياس، وبضمها إلى الكبرى يتحقق التفكير. وإنَّما كان الشيخ ناظراً في كلامه إلى المقلَّد فيه وهو متعلَّق التقليد، وهذا خلط واضح من المتوهِّم بين الأمرين، فتقليد المكلَّف للمرجع في العمل الفلاني أمر تحقيقي ذهني، لكن العمل الذي هو متعلَّق التقليد ليس كذلك.

يبقى من الأنحاء غير الذهنية التنبيهي، وهو من قبيل القضايا البديهية

---

(١) تأليفنا له قيد الإخراج والطبع.

المغفول عنها، التي تتضح للغافل بأدنى تنبيه وتأمل، فما تنبَّه له الغافل موجود عنده، لكن مانعاً ما منعه من الالتفات إليه.

وبعد استعراضنا أنحاء التعليم والتعلّم غير الذهني، نصل إلى التعليم والتعلّم الذهني وهو على حدِّ تعبير الشيخ: «يُكتسب بقول مسموع أو معقول من شأنه أن يوقع إعتقادا أو رأيا لم يكن، أو يوقع تصورا لم يكن»[١]، ومقصوده من القول المسموع ما كان عن طريق معلم، ومن المعقول ما كان من نفس المتعلّم، وأولهما هو المسمّى بالتفهيمي والثاني مسمّى بالتفكيري، فهذا القول مسموعاً كان أم معقولاً من شأنه أن يوقع حداً أو برهاناً، أي أنّه يُكسِب المتعلّم تصوراً أو تصديقاً اعتقاداً كان هذا التصديق أم رأياً[٢].

فيكتسب المتعلّم من معلمه ـ إن كان التعليم والتعلّم الذهني تفهيمياً ـ حدوداً لم يكن يعرفها أو أدلة كان يجهلها، وإن كان تفكيرياً حصل عليها بنفسه، وذلك بأن يفكِّر هو ويتأمل ويصل إلى الحدِّ والدليل المطلوبين.

**ثانيها**: الأمر الثاني ناظر إلى ما يُطلق عليه الحكماء «العلوم الحقيقية» من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات، وحيث كان طموحنا «توحيد مؤسستي الحوزة والجامعة في محفل علمي واحد وحوزة جامعة، تفرض العقل بثلاثية المعرفة والمنطق والفلسفة الإلهية في بداية مناهجها التعليمية والدراسية على كافة التخصصات، لتسير قافلة كلِّ علمٍ تحت إشراف العقل وحكومته المقدَّسة مسيرة منظَّمة هادفة لا يشوبها عشوائية أو انحراف»، كان هذا الأمر نافعاً لكلِّ من يطلب العلم ويسعى إليه، وحاصله وجود منهجين لتعليم وتعلم العلوم المذكورة، الأول

---

(١) «برهان الشفاء» لابن سينا / ص٥٧.

(٢) المراد بالرأي الذي ورد في عبارة الشيخ هنا وجهة النظر، فيستعمل غالباً في القضايا العملية التي تسمّى الآراء المحمودة كحسن العدل وقبح الظلم، وقد يطلق الرأي ويراد به الاعتقاد الظني غير البرهاني أيضاً.

جدلي والثاني برهاني.

أمَّا منهج التعليم الجدلي، فيقوم عند الحكماء على أقدمية المحسوس الجزئي وأعرفيته عند الإنسان، وإنَّما جعلوا الرياضيات أولاً وأطلقوا عليها تعليمات؛ لأنَّها لا تُدرس لذاتها، وإنَّما تُدرس لتُهيِّءَ المتعلّم للدخول فيما جُعل ثانياً وهو الطبيعات، ثمَّ بعد ذلك وضعوا الإلهيات، فكان أكثر العلوم الحقيقية محسوساً في الرتبة الأولى، تلاه ما كان برزخاً بين المحسوس والمعقول، ليكون المتعلّم بذلك قد استعد لتلقي المعقول المحض الذي لا يعتريه أيّ جنبةٍ حسية، فيدخل المتعلِّم عالم الغيب ـ ما وراء الطبيعة ـ حينئذ بثقة واطمئنان، وهذا المنهج الجدلي في التعليم واضح عند تأمّل مواضيع هذه العلوم؛ ألا ترى أن موضوع الهندسة هو المقدار، والمقدار عرض، والعرض محسوس بالذات، وموضوع الطبيعيات وهو الجسم والجسم جوهر، والجوهر معقول بالذات محسوس بالعرض، فالسطوح ـ مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر ـ كلها أعراض محسوسة والجسم التعليمي الذي يتألف منها عرض محسوس أيضاً، بخلاف المادة والصورة الجسمية فإنَّهما جوهر معقول لا يُحس منه إلَّا ما هو عارض عليه كاللون مثلاً.

وقد أشار **المحقّق الطوسي** إلى هذا المنهج في بداية شرح منطق الإشارات والتنبيهات؛ إذ قال: «ومبادئ الطبيعة من المجردات إنَّما يكون قبلها في نفس الأمر قبلية بالذات والعلية والشرف، ويكون بعدها بالنسبة إلينا بعدية بالوضع، فإنا ندرك المحسوسات بحواسنا أولاً، ثمَّ المعقولات بعقولنا ثانياً»[1]، فالفلسفة علم ما بعد الطبيعة بلحاظ المنهج الجدلي في التعليم، إذ يبدأ المتعلِّم بالرياضيات أولاً ثمَّ الطبيعيات ثانياً وبعد ذلك تأتي الفلسفة، فتكون الحكمة بناءً على هذا اللحاظ ما بعد الطبيعة.

هذا ولكنها بلحاظ المنهج البرهاني للتعليم تكون قبل الطبيعة؛ فالحركة

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص٧.

التعليمية في هذا المنهج تبدأ بالمعقول وتنتهي بالمحسوس؛ وذلك لأنَّ حق السبق والتقدُّم إنَّما هو للمبدأ والسبب على ذي المبدأ أو المسبَّب كما أشار المحقّق في مطلع عبارته المذكورة، فذوات الأسباب لمَّا لم تكن تُعلم إلَّا بأسبابها كان لا بدَّ من العلم بالسبب قبل العلم بالمسبَّب، فحق التعليم إذاً أن يُبدأ بالباري تعالى أولاً، ثمَّ العقول وبعدها النفوس، ثمَّ الأجسام وصولا إلى الأشخاص زيد وعمرو وبكر، إلَّا أنَّ هذا السلوك لما لم يتسنَّ إلَّا للخاصة من عباد الله اضطر الحكماء إلى المنهج الجدلي، فهو الحق بحسبنا نحن، والمنهج البرهاني الحق بحسب الواقع ونفس الأمر.

**ثالثها**: فرز العلوم وتمييزها عن بعضها البعض وفق لحاظات ثلاثة:

**الأول**: ما فصَّله الشيخ الرئيس في مدخل شفائه؛ بالنظر تارة إلى أن قضايا العلم ممَّا ليس لاختيارنا دخل في وجودها (ما هو كائن)، وأخرى إلى أنَّها ممَّا لاختيارنا دخل في وجودها (ما ينبغي أن يكون)؛ حيث قال: «إنَّ الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلِّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه، والأشياء الموجودة إمَّا أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمَّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا.

ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمّى فلسفة نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى فلسفة عملية.

والفلسفة النظرية إنَّما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط، والفلسفة العملية إنَّما الغاية فيها تكميل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يُعمل به فتعمل. فالنظرية غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل، والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل؛ فالنظرية أولى بأن تنسب إلى الرأي»[1].

ثمَّ تابع التشعيب والتفريع بناءً على لحاظات عقلية حاصرة، وصل من خلالها إلى العلوم المندرجة تحت كلٍّ منها، **فقال**: «فأصناف العلوم إمَّا أن تتناول

---

(١) «مدخل الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص١٣.

إذاً اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصوراً وقواماً، وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع، وإمَّا أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً، وإمَّا أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة قواماً وتصوراً»، وبذلك يكون قد فرز علوم الفلسفة النظرية أصنافاً ثلاثة فرزاً عقلياً ميَّز به بينها بتبع تمييزه بين موضوعات كلٍّ منها؛ من حيث ارتباط الموضوع بالمادة من الجهتين المذكورتين أو ارتباطه بها من جهة واحدة منهما أو عدم الارتباط بالمادة من رأس، «فالقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي، والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض، وعلم العدد المشهور منه؛ وأمَّا معرفة طبيعة العدد، من حيث هو عدد، فليس لذلك العلم. والقسم الثالث هو العلم الإلهي»، وحيث كانت «الموجودات في الطبع» التي لا دور لاختيارنا في وجودها على هذه الأقسام الثلاثة كانت علوم الفلسفة النظرية أو العلوم الحقيقية ثلاثة أيضاً.

أمَّا ما كان لاختيارنا دور في وجوده، فتصدت له علوم الفلسفة العملية وقد قسَّمها أيضاً ثلاثة أقسام؛ «فإمَّا أن تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامية، وتعرف بتدبير المدينة، وتسمّى علم السياسة، وإمَّا أن يكون ذلك التعلّق بما تنتظم به المشاركة الإنسانية الخاصية، وتعرف بتدبير المنزل، وإمَّا أن يكون ذلك التعلّق بما تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاء نفسه، ويسمّى علم الأخلاق»، وممَّا تنتظم باستعماله المشاركة الإنسانية العامية وتُدبَّر به المدينة علوم أخرى كالعلوم الإجتماعية والإدارية والقانونية والاقتصادية والتربوية وغيرها، ممَّا يرتبط بالمجتمع دون الأسرة أو الفرد، فمن الإدارة والقانون والاقتصاد والتربية ما يُدبَّر به المنزل أو تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاء نفسه أيضاً.

ولعلَّ نكتة الاقتصار على السياسة من جميع هذه هو خضوع جميع الأنظمة الاجتماعية والإدارية والقانونية والاقتصادية والتربوية في أيِّ مجتمعٍ إلى نظامها

السياسي، فانتظام المشاركة الإنسانية وإن احتاج إلى أنظمة أخرى غير النظام السياسي إلَّا أنَّها جميعاً خاضعة له تخدم أهدافه، ولأجل ذلك ترى النظام السياسي يبث روحه في جميع هذه الأنظمة ويعكس الرؤية الكونية التي ينطلق منها عليها.

وكيف كان، فالمنهج المعرفي الأساس المحقق لكليات علوم الفلسفة العملية الثلاثة هو البرهان النظري، ولجزئياتها التفصيلية هو المنهج الجدلي والخطابي المعتمد على المشهورات والمقبولات والمظنونات، والذي يتربع على عرشه الشريعة الإلهية الغراء التي أقرّها البرهان العقلي، ولذلك قال الرئيس: «وجميع ذلك إنَّما تحقَّق صحة جملته بالبرهان النظري وبالشهادة الشرعية، ويُحقَّق تفصيلُه وتقديرُه بالشريعة الإلهية»، ومقصوده من الشهادة الشرعية النصوص الدينية الكلية الإرشادية المؤيِّدة والمنسجمة مع أحكام العقل البرهاني، وأمَّا الشريعة الإلهية، فمراده منها الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية التفصيلية التي جاء بها الوحي الأمين، واستنبطها الفقهاء بالطرق العلمية المعتبرة كما سبق وأن ذكرنا في علم أصول الفقه.

ثمَّ ختم الرئيس عبارته هذه بذكر الغاية من علوم كلٍّ من الفلسفتين النظرية والعملية؛ حيث قال: «والغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق، والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير»[1].

ثمَّ نتابع الفرز بالإعتماد على ما ذكره في الفصل السادس من المقالة الثانية من برهان شفائه؛ ليتضح لنا أكثر تمايز العلوم ـ المتفرعة على تلك التي وصل الشيخ إليها في بيانه السابق ـ بموضوعاتها، ولنعلم ممَّا تتشكل ماهية العلم وحدوده، ومتى يتشارك علمان في بعض المسائل، بعد الفراغ عن الضوابط التي تتحقق بها مسائل العلم، فلا ندخل ما ليس من العلم في العلم، كما لا نخرج ما هو من العلم عن حريم العلم، ونعلم مبدأ العلم الذي نعتمد عليه في الحكم على

(١) المصدر السابق / ص١٤.

موضوعه لتوجد المسألة.

قال **شيخ فلاسفة الإسلام ورئيسهم** في هذا الشأن: «إنَّ لكلٍّ واحدٍ من الصناعات ـ وخصوصا النظرية ـ مبادئ وموضوعات ومسائل.

والمبادئ هي المقدمات التي منها تبرهن تلك الصناعة ولا تبرهن هي في تلك الصناعة؛ إمَّا لوضوحها، وإمَّا لجلالة شأنها عن أن تبرهن فيها، وإنَّما تبرهن في علم فوقها، وإمَّا لدنو شأنها عن أن تبرهن في ذلك العلم، بل في علم دونه، وهذا قليل.

والموضوعات هي الأشياء التي إنما تبحث الصناعة عن الأحوال المنسوبة إليها، والعوارض الذاتية لها.

والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه، وهي مشكوك فيها فيستبرأ حالها في ذلك العلم.

فالمبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، والموضوعات عليها البرهان. وكان الغرض فيما عليه البرهان الأعراض الذاتية، والذي لأجله ذلك هو الموضوع، والذي منه [ذلك] هو المبادئ»(١).

ومن جملة ما ينفع في هذا اللحاظ بحث المقولات العشر، الأجناس العليا التي تنتهي إليها حقائق جميع الموجودات، فالفلسفة الإلهية إنَّما استحقت أن تكون أُمَّاً لجميع العلوم؛ لأنَّها تكشف عن ماهيات موضوعاتها، وتكشف بتبع ذلك عن ماهياتها، فموضوع العلم فصل مقوِّم للعلم ومميِّز له عن غيره من العلوم، والحكمة هي التي تحدد حقيقة سائر الموجودات ومن جملتها موضوعات العلوم، ففي الحكمة نعرف الموجود من مقولة الجوهر هو أم من مقولة العرض، ثـمَّ إن كان عرضاً نعرف أنَّه من مقولة الكم أم الكيف أم الأين أم المتى أم الوضع أم الجدة أم الإضافة أم الفعل أم الإنفعال، وكذا في الحكمة نتابع كشف الموجود الجوهري من أيِّ قسمٍ هو من أقسامه الخمسة: المادة، أم الصورة، أم الجسم، أم العقل، أم النفس.

---

(١) «برهان الشفاء» لابن سينا / ج٩ / ص١٥٥.

كما نكشف أنَّه من الكيف النفساني، أم المختص بالكميات، أم الاستعدادي أم المحسوس من أقسام الموجود العرضي الكيفي، إلى غيرها من تفاصيل نعلم بها تحت أيِّ حقيقةٍ أين يندرج كلّ موجودٍ مجرَّداً كان أم مادياً.

هذا ولا ينبغي الخلط بين ما ثبت في صناعة البرهان من أنَّ بيان موضوعات العلوم هو شأنها، وعليه كان بيانها من ثمرات المنطق لا الفلسفة، وبين ما أوردناه للتوِّ من كشف بحث المقولات عنه وهو لا شك من أبحاث الفلسفة، فالبحث الفلسفي إذا ما قيس إلى المنطقي كان تشخيصاً لمصاديق القواعد والضوابط الكلية التي يتم تنقيحها هناك، فإنَّك تجد مثلاً مصاديق الجنس والفصل من مواد الحدِّ وأمثلتهما في بحث المقولات العشر من الفلسفة، وكذا الأمر فيما نحن فيه من ضوابط فرز موضوعات العلوم وبيان أوجه ومسوِّغات التداخل والافتراق بينها إلى غيرها من تفاصيل أتت عليها صناعة البرهان لك أمثلتها ومصاديقها في بحث المقولات، والأنس بمصاديق مواد باب المعرِّف أكثر من الأنس بالمواد ذاتها هو المسوِّغ الوحيد لمجيء أرسطو بالمقولات العشر في المنطق، وإلَّا فموضوعها ليس معقولاً ثانياً لتكون من جملة مسائل المنطق.

وكيف كان، فإنَّ المقام لا يساعدنا على بيان ما قاله الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء تفصيلاً، وإنَّما أردنا نفض الغبار عن هذا الإرث العظيم من الحكمة العقلية، الذي يرسم لنا ملامح العلوم برمّتها، ويهندس ـ إن صح التعبير ـ أذهاننا ويرتبها، فلا نخطأ الطريق وبتبعه النتائج في سلوكنا العلمي، الذي ينعكس في نهاية المطاف على سلوكنا العملي الفردي والجماعي.

الثاني: أن نلحظ رتبة كلِّ علمٍ وموضعه بين العلوم، وفي ذلك ينبغي أن نراعي الترتب الذاتي العام؛ فالعلم المتعلّق بالمنهج المعرفي متقدم على ذاك المتعلّق بالمنظومة الفكرية (الرؤية الكونية)، ولمّا كان السلوك (الآيديولوجيا) متفرعاً عن رؤية كونية، تأخرت العلوم المرتبطة بأنحاء السلوك عنها، وتقدم على هذه العلوم ـ

المعنيَّة بالآيديولوجيا ـ ما يتوقف استنباط كليات السلوك عليه كما سيأتي في اللحاظ الآتي.

وكيف كان، فاللازم في ترتيب العلوم هو التالي:

أمَّا العلوم المعرفية المتعلقة بهندسة التفكير، فتبدأ بعلم قواعد التفكير أولاً وهو المنطق، ثمَّ علم مناهج المعرفة ثانياً.

وأمَّا العلوم الكلية النظرية البرهانية، فنبدأ فيها بعلم الرياضيات فالطبيعيات ثمَّ الفلسفة الإلهية، لتتشكل لدينا الرؤية الكونية العامة عن العالم، ثمَّ يأتي دور النصوص الدينية النظرية الجزئية من الكتاب والسنَّة المؤيَّدة من العقل والمستنبطة بالطرق المعتبرة في علوم القرآن والحديث، لنستكمل بها رسم الرؤية الكونية الإلهية التفصيلية.

ثمَّ بعد الفراغ من تشكيل الرؤية الكونية النظرية جملة وتفصيلاً، ينتقل الباحث إلى بناء الرؤية الآيديولوجية العملية المتفرعة عنها، بدءاً من علم الأخلاق، ثمَّ تدبير المنزل، ثمَّ علم السياسة كما فعل الرئيس في الشفاء، وذلك بنحوٍ كلي أولاً، على طبق المنهج العقلي البرهاني، ثمَّ بنحوٍ تفصيلي ثانياً بالنصوص الدينية العملية المستنبطة بالطرق العلمية المعتبرة في علمي الفقه وأصوله.

**الثالث:** أن نلحظ آلية العلم وإستقلاليته، فكونه آلة لعلم يجعله متقدماً على ذلك العلم؛ لأنَّ الآلة متقدمة على ذي الآلة كما هو واضح.

وبذلك يتقدم المنطق على جميع العلوم، وتتقدم علوم اللغة والأصول ـ بناءً على الرؤية الكونية الإلهية ـ على العلوم الآيديولوجية ـ علم الفقه ـ قانون السلوك البشري الفردي والجماعي.

يبقى الإشارة إلى أن تقدمَ المنطق على الإلهيات دائمٌ، غير محكوم بمنهجي التعليم والتعلم الجدلي والبرهاني المذكورين في الأمر الثاني، ففي الجدلي تقدم علم المنطق غير المحسوس على العلم الرياضي المحسوس، وهذا التقدم فرضته آليته لها،

إلَّا أنَّ مسائل الرياضيات على كلِّ حالٍ، ترفع وحشة تجرد القواعد المنطقيـة، لا بـل يأنس المتعلم بتطبيق هذه القواعد على مسائل محسوسة ويثق إذ ذاك بهـا، ولأجـل هذا سُمّيت الرياضيات عند الحكماء بالتعليميات، فكانت آلـة الطبـيعي والإلـهي بعد الرياضيات مأنوسة موثوقة لدى المتعلّم لا يشوبها غموض.

إنَّ التوجه إلى هذه الأمور الثلاثة يضعنا أمام ترتيب متقن للمنهج الدراسي، هو ما تفرضه الحكمة من منهج للتعليم والتعلّم، الذي ندعو جميع المحافل العلمية ـ أكاديمية كانت أم حوزوية دينية ـ لاتخاذه معياراً لها وأساسا تنطلـق منـه في حركتهـا العلمية والتعليمية، إنَّه الجذور الأولى التي ينبغي أن تقوم عليهـا منـاهج التعلـيم والتعلم في العالم من مراحلها الابتدائية، مرورا بالإعداديـة والثانويـة والجامعيـة، وصولاً إلى ما يُعبَّر عنه اليوم بالدراسات العليا، فهندسة العلوم من داخلها وخارجهـا هي هندسة لعملية التعليم والتعلم برمّتها، وقد ارتأى الأستاذ أنَّ ثمـرة الأمـور الـتي ذكرتُها وزبـدتها بعـد مقاطعتهـا بـين بعضـها البعـض هي نـواة المـنهج التعلـيمي العقلاني، وحريٌّ بي أن آتي بها في ختام هذا الباب لتعم الفائدة وحاصلها:

**أولاً**: إنقسـام أنحـاء التعلـيم إلى: ذهـني، وصـناعي، وتلقيـني، وتـأديبي، وتقليدي، وتنبيهي، كما تقدم في الأمر الأول.

**ثانيـاً**: انقسام العلوم إلى حقيقية تُمثِّل الجانـب النظـري، واعتباريـة تُمثِّـل الجانب العملي، مع ضرورة البدأ بالعلوم الحقيقية؛ وذلك لتفرع العملي على النظري، ثمَّ لا بدَّ من البدأ بتعلم لغة العلوم قبل أيِّ شيءٍ؛ لتوقف فهم معانيها عليها، يـأتي بعد ذلك تقسيم العلوم الحقيقية بحسب التسلسل التعليمي العقلي الضروري إلى:

ـ علوم معرفية آلية، وتشمل المنطق أولاً ثمَّ مناهج المعرفة ثانياً.

ـ علوم ذاتية مستقلة تُمثِّـل الرؤيـة الكونيـة، وتشـمل بحسـب التسلسـل التعليمي الجدلي الرياضيات أولاً، ثـمَّ الطبيعيـات ثانيـاً، ثـمَّ الإلهيـات ثالثـاً، ثـمَّ الإنتقال إلى البحث الإلهي التفصيلي في النصـوص الدينيـة النظريـة مـن القـرآن

والسنَّة، والذي يستلزم دراسة علوم القرآن والحديث.

ثمَّ بعد ذلك ينتقل المتعلّم إلى العلوم العملية الاعتبارية، ويدرسها بداية بنحوٍ كلي على أساس المنهج العقلي البرهاني(١) مع رعاية التسلسل التعليمي، بأن يدرس الأخلاق أولاً، ثمَّ تدبير المنزل ثانياً، ثمَّ السياسة وبقية أنظمة المشاركة الإنسانية ثالثاً، ثمَّ يبحث المتعلم عنها بعد ذلك بنحوٍ تفصيلي بدراسة العلوم الشرعية، فيدرس أصول الفقه أولاً ثمَّ علم الفقه.

إلى هنا ينتهي البحث القياسي، ويبدأ البحث الاستقرائي، بمعنى أننا مع فقدان الدليلين العقلي والنقلي، أي مع فقدان الكبرى العقلية أو النقلية لا يبقى في هذه العلوم إلَّا الكبرى الاستقرائية، وبذلك يأتي دور الفحص والمسح والاستبيان الاجتماعي، والتراكم المعرفي الحاصل من الخبرات العملية السابقة، وهي جميعها تشكِّل مناهج بحث لما يهتم بسلوك الإنسان ممَّا يُسمّى اليوم بالعلوم الإنسانية.

ويجدر بنا مع الخارطة التي تتموضع على أساسها المؤسسات العلمية وفق الحدود التي رُسمت لها اليوم، أن ننبِّه على أن المؤسسة المدرسية الابتدائية والإعدادية والثانوية هي ما يلزم لهذا المنهج الدراسي أن يُفعَّل فيه من مؤسسات علمية، فتبقى العلوم اللغوية والرياضية والتجريبية بمستوييها المتوسط والتحقيقي

---

(١) تكرر مني في الأبحاث السابقة عدم برهانية القضايا الاعتبارية، وذكرت أنَّ السرَّ في ذلك يرجع إلى عدم العلم بالسبب الذاتي، وإلَّا فلا إشكال في واقعية القضايا الاعتبارية الشرعية ووجود ملاكات لها كذلك، كما تكرر مني أيضاً أن تنقيح كليات العلوم الآيديولوجية من شأن الوحي والنص الديني.

ولكن هذا لا يعني عدم وجود بعض الاعتباريات التي يجري فيها البرهان لو أمكن العلم بأسبابها الذاتية، وهو ما ألمحت إليه في إحدى عباثري خلال الحديث عن علم الأصول، وعليه كانت بعض كليات العلوم الآيديولوجية مجرى للبرهان، إلَّا أنَّ كثرة ما يتوقف منها على الوحي حملني على إطلاق القول بتنقيح الوحي لها، فتنبَّه لذلك جيّداً، ولا تتوهم تنافي ما تقدم مني مع ما طرحه الأستاذ هنا.

(الدراسات العليا) في الجامعة، وتكون العلوم العقلية والآيديولوجية (المنطق والمعرفة والفلسفة والأخلاق والسياسة ولوازمها من الإدارة والقانون والاقتصاد و...)، والعلوم الشرعية (الفقه والأصول والقرآن والحديث) في إطار الحوزة العلمية.

على أن تعطى قيادة المجتمع وحكومته للحكماء المتخصصين في العلوم العقلية، والمتفقهين في العلوم الشرعية المتخرجين من الحوزة العلمية.



# خاتمة

# في فلسفة العلوم وأسلمتها

لا بدَّ في ختام عقلنتنا للعلوم من الوقوف عند ما سمّي بفلسفة العلوم وادعي الفضل فيه أيضاً لغرب ما بعد عصر النهضة، كما ينبغي التعليق على دعوات أسلمة العلوم وتوجيه الحال فيها والمراد منها.

ففي الوقت الذي يعزو فيه معاصر كالدكتور مصطفى النشار تأسيس العلوم والتمييز بينها ومنهجتها إلى المعلِّم الأول ويعترف بالفضل له فيها، حيث كان أرسطو على حدِّ تعبيره هو «أول من حاول في اعتقادي تأسيس العلوم على أساس من التمييز بينها؛ فكلُّ علمٍ له موضوعه المستقل ومنهجه الذي يصلح لدراسة هذا الموضوع ويتلائم مع طبيعته»[1].

وكذا «كان لأرسطو الفضل الأكبر في الفصل بين مجالات العلوم المختلفة، ومن ثَمَّ استطاع أن يميِّز علم الطبيعة وأن يخصه بموضوع منفصل عن موضوع الميتافيزيقا، ولم يكن فلاسفة اليونان قبله يعرفون التمييز الواضح بين العلوم، فقد كانت كل العلوم رغم تمايز موضوعاتها عند البعض مثل أفلاطون تحويها الفلسفة فهي ضرب من الحكمة، ولقد كان تقدماً هاماً في تلك الفترة أن يحاول أرسطو تمييز مجالات هذه العلوم ويضع الفروق الدقيقة بين كلّ منها بصورة نظرية واضحة المعالم»[2]، نجد في ذات الوقت الذي يُنصف فيه النشار أرسطو أنَّ

---

(١) «نظرية العلم الأرسطية» للدكتور مصطفى النشار / ص٥.

(٢) نفس المصدر / ص٣٨.

الفلسفة «قد هال هيوم ما آل إليه حالها؛ من مجادلات عقيمة وتأملات ميتافيزيقية لا حدّ لها، واختلاط في الموضوعات وفوضى في تحديد المفاهيم»[١] على حدِّ قول الدكتورة إنصاف.

فما أخرجناه في طي صفحات هذه الرسالة من تراث الحكماء الذي يمتد إلى ما قبل الميلاد، فضلاً عمَّا بعده وصولاً إلى العصور الوسطى كان غائباً عن الكثير من أكادميي عالمنا الإسلامي مغفولاً عنه، ليُوصف بما لا يستحق من جهة ويُنسب ما اشتمل عليه من درر الفكر ولآلئه لغير أهله من جهةٍ أخرى.

فتعريف فلسفة العلوم التي أردنا التوقف عندها هو: أنَّها «فرع اختص بدراسة مسائل كثيرة ليس من شأن العلم أن يبحثها، ولئن حاول ذلك فهو ليس بقادر على حلها، ومع هذا فهي مسائل تتصل بصميمه، فمن أهداف فلسفة العلوم:

١ـ تصنيف العلوم المختلفة، وتعيين حدودها وتسلسل بعضها من بعض، والكشف عمَّا بينها من روابط وعلاقات، ثمَّ التأليف بين الصور الجزئية التي تزودنا بها العلوم الخاصة كلٌّ من وجهة نظره الخاصة ... هنا تقوم فلسفة العلوم بإقامة بناء موحَّد من هذه المقومات المختلفة.

٢ـ نقد مناهج البحث التي تستخدمها العلوم المختلفة، واختبار المسلَّمات الأولى والمبادئ الأساسية التي تأخذها العلوم على علَّاتها وتسلم بها تسليماً مطلقاً...»[٢].

وفي عرض التباين «بين التصوّر الفرنسي والتصور الإنجلو ـ أميركي لكلٍّ من فلسفة العلوم والابستمولوجيا» يقول الدكتور **ماهر عبد القادر محمد علي**: «يمكن لنا إجمال هذا الموقف في خلاصة تكشف عن طبيعة هذا الاختلاف إذا ما فهمنا أنَّ الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين يرون أنَّ موضوع الابستمولوجيا

---

(١) «المعرفة والتجربة / دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم» للدكتورة إنصاف حمد / ص١٣٥.

(٢) «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح / ص٢٨ ـ ٢٩.

يكمن أساساً في نقد المعرفة العلمية، وما يتضمنه تحليل وتمحيص للمناهج العلمية، وأيضاً للتصورات والمصادرات الأساسية التي يجعلها العلماء نقطة بدء للتوصل إلى القوانين والنظريات، هذا بالإضافة إلى تصنيف العلوم واختلافها بعضها عن بعض في طبيعة البحث فيها، وأيضاً طبيعة قضاياها، وتطور مناهج العلوم وما يلحق بها.

في مقابل هذا نجد التصور الإنجلو ـ أميركي الذي يطلق على كلِّ محتوى التصور الفرنسي ـ مصطلح فلسفة العلوم، ويخص مصطلح الابستمولوجيا بموضوعات أخرى مغايرة تماماً؛ إذ الابستمولوجيا في إطار هذا التصور تهتم بمناقشة المعرفة في مصادرها وطبيعتها، وإمكانها، وحدودها، وما إلى ذلك من الموضوعات»[1].

وكيف كان، فالمنصف لا يجد حرجاً في الاعتراف باشتمال تراث الحكماء ـ مذ أرسطو ـ على ما أطلق عليه غرب ما بعد العصور الوسطى فلسفة العلوم؛ بالتصور الفرنسي كان هذا أم بالتصور الإنجلو ـ أميركي، وكذا حال الابستمولوجيا، فلم يأتِ الغرب بجديد فيهما، اللّهُمَّ إلَّا إن ادعي عزلهما عن مطويات الحكمة أبحاثاً منفردة وجعلهما علوماً مستقلة ولا سيَّما ما يتعلق بالمعرفة من أبحاث، فلعلَّك لا تجدها في فصل واحد أو مقالة كذلك من مؤلَّفات الحكماء، وإنَّما تجمع شتاتها من الأبحاث المنطقية والإلهية منها، هذا وفي ذيل ما تقدم عن الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي اعتراف بوجود كلٍّ من فلسفة العلوم والابستمولوجيا فيما أسماه الفلسفة القديمة، فالتصور الإنجلو ـ أميركي لفلسفة العلوم والابستمولوجيا «هو الذي انحدر إلينا منذ نشأة الفلسفة القديمة»[2] على حدِّ تعبيره.

ثمَّ بعد الذي تقدم منا في الفصل الأول من الباب الأول المتعلّق بالعلوم

---

(١) «فلسفة العلوم ـ قراءة عربية» للدكتور ماهر عبد القادر محمد علي / ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

الإنسانية، لا نجد بدأ من التوقف عند مقولة أسلمة العلوم التي يتردد صداها هذه الأيام في المحافل العلمية الإسلامية؛ بهدف رفع صبغة بل روح الأفكار الغربية المتوغلة في العلوم ولاسيَّما الإنسانية منها، فالمطروح اليوم من قِبل العديد من الإسلاميين أسلمة هذه العلوم بدل أنسنتها، زاعمين حل مشكلة الأنسنة بل كلِّ مخالفٍ للإسلام في الأسلمة.

هذا والحق ألَّا حل في هذا الطرح لما يرومونه من إبعاد ما يخالف الإسلام في هذه العلوم وفي العلوم الطبيعية التجريبية أيضاً، وإنَّما الحل يكمن فيما أوردناه في هذه الرسالة من عقلنة جميع تلك العلوم وخضوعها لحكومة العقل وقانونه الذي يُحتم على الباحث وضع العلوم في مواضعها ومراتبها الصحيحة من جهة، والكشف عن موضوع أو موضوعات ـ إن لم يكن لبعضها موضوع واحد ـ كلّ علمٍ منها من جهةٍ أخرى، وبالتالي المنهج أو المناهج المعرفية التي تصلح لما يبغي الباحث الكشف عنه من جهةٍ ثالثة، فيُؤتى إلى ما أنسنه الغرب حينئذ برؤية كونية إسلامية تضمن بقاءه في السياق العام الذي أملاه الوحي الإلهي، كما لن يُسمح للعلوم التجريبية بمخالفة ضوابط الوحي إن حرَّض جشع الإنسان على مخالفتها.

فإن أريد بأسلمة العلوم حاكمية الشرع المقدَّس لها، أي كشف الوحي والنصوص الدينية عن مسائلها من جهة ومنع مخالفتها له من جهةٍ أخرى، فهو ما فرضته حكومة العقل وحكمته، أي أنَّه في طول العقل محكوما به أولاً، ثمَّ إنَّ النص عاجز عن الكشف بمفرده عن جميع مسائلها دون الاستعانة بالبرهان والتجربة ثانياً، فلا مناص من حكومة العقل في كلِّ ذلك.

هنا تمَّ بحمد الله تعالى ومنّه ما أردت طرحه في هذه الرسالة من أفكار انقدحت جذورها في ذهني أثناء تتلمذي فنَّ البرهان على يد الأستاذ، إذ كانت توظيفاً لبعض فصول ما استفدته من هذا الفن الشريف، وواقعاً عاشته حياتي العلمية مغايراً لما كانت عليه قبل البرهان، فنظرتي كطالب علم مبتدِئ إلى العلم

والعلوم لا شك اختلفت عمّا كانت عليه قبل هذا الفنّ، ثمَّ بعد ذلك قُدِّرَ لجذور هذه الأفكار أن تتطوّر، لا سيَّما وشرف تقرير شرح شيخي الأستاذ للبرهان كان من نصيبي، وأهم ما استفزَّ تلك الأفكار ـ بالإضافة إلى رداءة كتابات بعض المعاصرين التي أوردت شيئاً منها في الباب الأول ـ ما عليه جامعاتنا الإسلامية من جعل الإلهيات تحت مسمّى العلوم الإنسانية، وبالخصوص جامعات الجمهورية الإسلامية في إيران، ثمَّ اقترن هذا الاستفزاز بدعوة إلى إحدى جامعات العراق العريق، فكانت فكرتها الأولى مقالة تلبي الدعوة لمؤتمر جامعة المثنى في مدينة السماوة، ثمَّ بعد ذلك نضج مشروع دراسة موسَّعة رافقها تشجيع الأستاذ وإشرافه على البحث في كلِّ مراحله، إذ أبدى رأيه وسجَّل ملاحظاته، وقوَّم مواطن الخلل التي قادتني إليها الغفلة وقلَّة الخبرة، مع مرور قيِّم مشكور للأخوين الفاضلين الشيخ محمد ناصر والشيخ محمد العلي، ليكون هذا الكتاب بعد ذلك بين يديك أخي القارئ.

وكيف كان، فقد فرغت من تدوين هذه الصفحات ونحن في أيام السبط الشهيد عليه السلام، وذلك في مدينة قم المقدَّسة في الحادي عشر من شهر صفر من شهور سنة ١٤٣٥ للهجرة النبوية على مهاجرها وآله آلاف الثناء والتحية، بعد أن شملني اللطف والتوفيق الإلهيان بإحياء محرّم الحرام والخدمة في هيئة سيد الشهداء عليه السلام في بلدتي العزيزة الفوعة، رفع الله عن قاطنيها أذى قذائف التكفيريين وشرَّ بُغضهم وعدائهم لأيتام آل محمَّدٍ عليهم السلام في كلِّ مكانٍ، ولا سيَّما زوار المولى أبي عبد الله عليه السلام ونحن على مشارف زيارة الأربعين.

وفي الختام أسأل الله العلي القدير بحق صاحب هذه الأيام عليه السلام أن يُحسن عاقبتي ويتقبَّل مني ويحشرني مع محمَّدٍ وآل محمَّدٍ عليهم السلام، والحمد لله أولاً وآخراً.

# مصادر الكتاب


**القرآن الكريم**

**مصادر المقدمة والباب الأول في العلوم الأكاديمية:**

١ـ «الفلسفة مدرسة الحريَّة».

٢ـ «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عمر.

٣ـ «أصول المعرفة والمنهج العقلي» للدكتور أيمن المصري.

٤ـ «المنطقيات» للفارابي.

٥ـ «شرح الإلهيات من كتاب الشفاء» للملّا مهدي النراقي.

٦ـ «كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم» لمحمد علي التهانوي.

٧ـ «قضايا العلوم الإنسانيَّة إشكاليَّة المنهج» إعداد يوسف زيدان.

٨ـ «في العلوم الإنسانيَّة والعلوم المعياريَّة» لنبيل مسيعد.

٩ـ «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور السيد محمد بدوي.

١٠ـ «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح.

١١ـ «علم النفس أصوله ومبادئه» لكلٍّ من الدكتور أحمد محمد عبد الخالق، وعبد الفتاح محمد دويدار.

١٢ـ «إلهيات الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا.

١٣ـ «حكمة الغرب» لبرتراند راسل / ترجمة فؤاد زكريا.
١٤ـ «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس.
١٥ـ «إحصاء العلوم» للفارابي.
١٦ـ «مبادئ علم الاجتماع» للدكتور أحمد رأفت عبد الجواد.
١٧ـ «أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام» للدكتور أحمد محمد عامر.
١٨ـ «قواعد البحث العلمي والاجتماعي» للدكتور جمال محمد أبو شنب.
١٩ـ «المعرفة والتجربة / دراسة في نظريَّة المعرفة عند ديفيد هيوم» للدكتورة إنصاف حمد.
٢٠ـ «موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب» إعداد الأستاذ روني إيلي ألفا.
٢١ـ «معجم الفلاسفة» إعداد جورج طرابيشي.
٢٢ـ «أصول البحث» للدكتور عبد الهادي الفضلي.
٢٣ـ «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي سامي النشار.
٢٤ـ «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا.
٢٥ـ «مناهج البحث العلمي» لعبد الرحمان بدوي.
٢٦ـ «برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا.
٢٧ـ «الموجز في منهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية» للدكتور سيف الإسلام سعد عمر.
٢٨ـ «تلخيص كتاب البرهان» لابن رشد.
٢٩ـ «علم الأخلاق» لأرسطو.
٣٠ـ «علم الطبيعة» لأرسطو / المركز القومي للترجمة.
٣١ـ «نظرية العلم الأرسطية» للدكتور مصطفى النشار.
٣٢ـ «الكون والفساد» لأرسطو / ترجمة أحمد لطفي السيد.
٣٣ـ «تاريخ الفلسفة اليونانية» لوولتر ستيس / ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.

٣٤ـ «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم.
٣٥ـ «تاريخ الفلسفة الحديثة» للدكتور يوسف كرم /كلمات عربية للترجمة والنشر.
٣٦ـ «فرنسيس بيكون ـ آراؤه وآثاره» للدكتور محسن جهانگيري.
٣٧ـ «موسوعة الفلسفة» للدكتور عبد الرحمان بدوي.
٣٨ـ «فلسفة العلوم ـ قراءة عربية» للدكتور ماهر عبد القادر محمد علي.
٣٩ـ «الموسوعة الفلسفية» بإشراف م. روزنتال و ب. يودين / ترجمة سمير كرم.
٤٠ـ «فلسفة كارل پوپر» للدكتورة يُمنى طريف الخولي.
٤١ـ «دراسات في الحكمة والمنهج» للسيِّد عمَّار أبو رغيف.
٤٢ـ «مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب» لمصطفى حلمي.
٤٣ـ «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي سامي النشار.
٤٤ـ «تاريخ العلم» لجورج سارتون.
٤٥ـ «مجموعة رسائل الغزالي».
٤٦ـ «عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة» لجان ماري بيلت / ترجمة السيِّد محمد عثمان.

## مصادر الباب الثاني في العلوم الدينية:

١ـ «دروس في علم الأصول» للسيِّد الشهيد محمد باقر الصدر.
٢ـ «شرح المواقف» للقاضي عضد الدين الإيجي.
٣ـ «شرح المقاصد» للتفتازاني.
٤ـ «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للمحقّق اللاهيجي.
٥ـ «موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي.
٦ـ «البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة» لمحمد جعفر الأسترآبادي المعروف بـ (شريعتمدار).

٧ـ «المنقذ من الضلال» للغزالي.
٨ـ «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني.
٩ـ «الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل» للشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن مكي العاملي.
١٠ـ «علم الأخلاق» لأرسطو.
١١ـ «كنوز المعزمين» للشيخ الرئيس ابن سينا.
١٢ـ «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس ابن سينا.
١٣ـ «صراط الحق» لمحمد آصف المحسني / منشورات ذوي القربى.
١٤ـ «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» لابن رشد.
١٥ـ «الملل والنحل» للشهرستاني.
١٦ـ «تهافت الفلاسفة» للغزالي.
١٧ـ «معيار العلم» للغزالي.
١٨ـ «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم الأندلسي.
١٩ـ«علم الكلام الجديد / نشأته وتطوّره» لإبراهيم بدوي.
٢٠ـ «كفاية الأصول» للآخوند الخراساني.
٢١ـ «دراسات في علم الأصول» تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي الأصولية.
٢٢ـ «المحجة في تقريرات الحجة» للسيِّد محمد حجت كوه كمري تبريزي ـ تقرير الشيخ علي الصافي الگلبايگاني.
٢٣ـ «وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول» للسيِّد أبو الحسن الإصفهاني.
٢٤ـ «أجود التقريرات» للسيِّد أبي القاسم الخوئي.
٢٥ـ «منتهى الدراية في توضيح الكفاية» للسيِّد محمدجعفر الجزائري المروِّج.
٢٦ـ «مباحث الأصول» للشيخ محمد تقي بهجت.
٢٧ـ «بداية الوصول في شرح كفاية الأصول» للشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي.

٢٨ـ «إرشاد الفحول» لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني.
٢٩ـ «الإحكام في أصول الأحكام» لعلي بن محمد الآمدي أبو الحسن.
٣٠ـ «الأصول العامة للفقه المقارن» للسيِّد محمد تقي الحكيم.
٣١ـ «بحار الأنوار» للعلَّامة الشيخ محمد باقر المجلسي.
٣٢ـ «أنوار الأصول» للشيخ ناصر مكارم الشيرازي.
٣٣ـ «المبادئ التصورية والتصديقية للفقه والأصول» للسيِّد مرتضى الشيرازي.
٣٤ـ «فوائد الأصول» للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري.
٣٥ـ «درر الفوائد في شرح الفرائد» للسيِّد يوسف المدني التبريزي.
٣٦ـ «التعليقة على فرائد الأصول» للسيِّد عبد الحسين اللاري.
٣٧ـ «مطارح الأنظار» للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري.
٣٨ـ «محاضرات فى علم الأصول» للسيد أبي القاسم الخوئي.

## مصادر الباب الثالث في عقلنة العلوم والخاتمة:

١ـ«برهان الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا.
٢ـ «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس ابن سينا.
٣ـ «مدخل الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا.
٤ـ «نظرية العلم الأرسطية» للدكتور مصطفى النشار.
٥ـ «المعرفة والتجربة / دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم» للدكتورة إنصاف حمد.
٦ـ «أصول علم النفس» للدكتور أحمد عزت راجح.
٧ـ «فلسفة العلوم ـ قراءة عربية» للدكتور ماهر عبد القادر محمد علي.

# فهرس الموضوعات

إنها إذاً صرخة طالب للعلم عاشق للحقيقة، يبحث عن إجابات تروي ظمأ الكثير من الأسئلة المبعثرة في مطويات العلوم، التي أثارها عسر هذا الطريق وحزونة مسلكه، سيما في محافل العلم الدينية. إنها صرخة أنفض من خلالها غبار السنين الطوال عن إجابة واضحة لكل تلك الأسئلة سيَّالة في كافة العلوم؛ الأكاديمية منها والدينية، تؤسس قانونا يتكفَّل رفع الإبهام عنها بحل ما وصفته ـ ولم أفصح عنه بعد ـ بـ «المشكلة؛ الحقيقية، الأساس، الأهم».

فإليكم أيها الزملاء الأعزاء طلاب العلم والحقيقة في أي محفل علمي كنتم، أقدم ضالتي التي وجدتها في بطون كتب الحكماء، مطلِقا عليها اسم «عقلنة العلوم».

وهي بذلك ليست ابتكارا أو إبداعا أدَّعيه، إذ فضَّ الحكماء وعلى رأسهم المعلم الأول بكارتها قبل الميلاد بقرون، ثم إني لا أدعي أيضا حل الأسئلة العالقة في هذا العلم أو ذاك، وإنما أشير إلى جذورها ـ المشكلة الحقيقية ـ متلمِّسا في ضالتي هذه خيوط حلها، مع تعدد العلوم وتباينها مبدأ وموضوعا ومسائل.




إيران - قم - شارع بوعلي سينا - الزقاق-11 البناية 8
الهاتف: 32937909-25 98+   9127994259- 98+
www.aqliyah.com
info@aqliyah.com